

JAIME ALVAR

LOS MISTERIOS

Religiones «orientales» en el Imperio Romano

Crítica

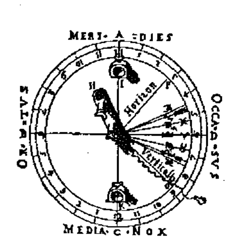
En su progresiva expansión, Roma tuvo que enfrentarse muy pronto con el problema de las religiones extranjeras, la *externa superstitio*, frente a las que la ciudad siempre se mostró recelosa, aunque no tuvo más remedio que tratar de integrarlas. De todas ellas quizá las menos conocidas sean las mistéricas, probablemente por el celo de sus seguidores en ocultar las enseñanzas que recibían. A colmar esa laguna viene ahora este libro del profesor Alvar en el que se estudia la extraordinaria importancia de esas religiones orientales en el proceso de transformación de los sentimientos religiosos que va desde la época helenística hasta la implantación del cristianismo (siglos III a. C—IV d. C.). En unas páginas escritas con la intención de proporcionarnos una cabal comprensión de la realidad social e ideológica del Imperio Romano, el autor pone de relieve que si, por un lado, los misterios constituyen un factor desestabilizador de la vieja norma religiosa, por otro, se convierten en elemento integrador. Y ello es así porque cultos como los originalmente frigios de Atis y Cibeles, los egipcios de Isis y Serapis o el del dios persa Mitra no tienen por objeto subvertir el sistema tradicional ni, al contrario que el cristianismo, erigirse en credos exclusivistas. Pese a que el secreto y la iniciación son los conceptos fundamentales que definen a los misterios, el profesor Alvar deduce del análisis de los ritos abiertos, exotéricos, que sus seguidores se integran perfectamente como miembros de la comunidad cívica y del sistema religioso del Estado, hasta el punto de que, cuando en el siglo IV se produzca la confrontación dialéctica radical entre el cristianismo y el paganismo, serán los misterios los que se erigirán en paladines de la defensa del Estado tradicional pagano.



Jaime Alvar Ezquerra es en la actualidad catedrático de Historia Antigua en la Universidad Carlos III de Madrid. Como reconocido especialista en Protohistoria peninsular ha dedicado abundantes trabajos a la colonización fenicia y a Tarteso. Entre otros, es coeditor de *Los enigmas de Tarteso* (1995), y autor de *De Argantonio a los romanos: la Iberia protohistórica* (1995). Más recientemente ha publicado, en colaboración, *Alejandro Magno. Hombre y mito* (2000) y un enorme *Diccionario de Mitología universal.*

LOS MISTERIOS

RELIGIONES «ORIENTALES» EN EL IMPERIO ROMANO



CRÍTICA/ARQUEOLOGÍA

Director: DOMINGO PLÁCIDO

JAIME ALVAR

LOS MISTERIOS

RELIGIONES «ORIENTALES» EN EL IMPERIO ROMANO

CRÍTICA
BARCELONA

Fotocomposición: Pacmer, S. A.
Cubierta: Joan Batallé
Ilustración de la cubierta: Lápida votiva hallada en Quintanilla de Somoza o sus alrededores (Museo de León).

e-mail: editorial@ed-critica.es
http://www.ed-critica.es
ISBN: 84-8432-189-4
Depósito legal: B. 14145-2001
Impreso en España
2001 - A & M Gràfic, S. L., Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

PRÓLOGO

Aunque resulte extraño, las religiones orientales del Imperio Romano sólo existen desde hace un siglo. En efecto, fue hacia 1900 cuando el concepto de «cultos orientales», «religiones orientales», «misterios orientales» —los términos son sinónimos— fue sistemáticamente desarrollado por el sabio belga Franz Cumont, en una serie de conferencias pronunciadas en el Collège de France en 1905 y en Oxford al año siguiente. Sus inmediatos predecesores en Francia habían sido Ernest Renan y Jean Réville. Éstos, desde una perspectiva mucho más retrógrada procedente de la Ilustración, escribieron en la década de 1880 acerca de la decadencia y caída de la «antigua» religión romana como consecuencia de las corrupciones introducidas desde el oriente helenizado. Sería Cumont quien transformara esta perspectiva negativa en una visión positiva al postular que los nuevos cultos helenísticos y romanos constituían una forma de religión superior a los viejos sistemas de la religión cívica de Grecia y Roma. Además, mediante un dominio magistral de las nuevas disciplinas técnicas como la epigrafía o la arqueología, logró un éxito extraordinario al establecer el concepto de «religiones orientales» como una modalidad específica de la historia del Imperio Romano: su libro Les religions orientales dans le paganisme romain *(1906) fue inmediatamente traducido al inglés (en Estados Unidos) y al alemán, y se publicó tres veces en tan sólo diez años. Una parte de su éxito radica en las implicaciones que las «religiones orientales» conllevan para el status del cristianismo como religión revelada, un tópico que ya entonces se discutía enconadamente entre los investigadores: Geffcken en Alemania y Cheyne en Inglaterra habían tratado de demostrar que el cristianismo era una mera síntesis de ideas «orientales» previas. El propio Cumont rehusó abordar este asunto, al concebir el triunfo de la Iglesia como el resultado final de una larga evolución de las creencias. Pero su libro implicaba con claridad que el único camino defendible para comprender el cristianismo estaba en su contexto histórico, no en la verdad de su revelación.*

Gracias a Cumont las «religiones orientales» se convirtieron en un hecho académico, un fenómeno esencial en la historia de la religión romana tardía y en la transición a un imperio cristiano, aunque algunos países europeos desarrollaron sus y peculiares variantes de la misma noción (en Alemania, por ejemplo, se denominaron, bajo la influencia de Richard Reitzens-

tein, «cultos greco-orientales»; en Italia, por el influjo de Raffaele Pettazzoni, se fusionaron en la categoría general de «misterios») y en algunos otros países, como España, apenas tuvo ningún efecto. Al mismo tiempo, la propia imprecisión de la terminología de Cumont, así como los contrapuestos intereses que el concepto había de atender en el consiguiente debate sobre los orígenes del cristianismo, dificultaron la adjudicación de un contenido específico a este término. En el período de Entreguerras, sin embargo, se llegó a la conclusión de que estos cultos sólo eran «orientales» hasta cierto punto y que habían experimentado cambios esenciales, en particular la propia idea de «culto mistérico», aunque también la concepción de la salvación y con ello la fisonomía y percepción de los dioses involucrados, en el transcurso de su recepción en el período helenístico y después en el Imperio Romano (de ahí el uso que hace Alvar de la noción de religiones «orientales»). En otras palabras, se trataba de cultos sincréticos. De hecho, sería difícil encontrar ahora a alguien, con la excepción de Robert Turcan en París, que acepte la lista de las religiones orientales de Cumont o su visión general del lugar que ocuparon en la economía de las religiones del Imperio Romano. En términos generales, esta dificultad ha sido resuelta o al menos afrontada de tres modos distintos.

Entre los historiadores de la religión antigua la estrategia más común, y la más productiva, ha sido el abandono de la comparación a favor del estudio especializado de cada una de las religiones. En el último medio siglo los catálogos de material arqueológico y el flujo de trabajos monográficos atestiguan el vigor de este planteamiento. El beneficio es la densidad de conocimiento positivo acumulado; las desventajas son no sólo que los perfiles de cada una de las religiones a la vista de tantas interpretaciones divergentes quedan difuminados, sino también la pérdida del sentido de lo que habría sido distintivo o atractivo de las religiones orientales en el contexto del paganismo grecorromano. El resultado lógico de esta situación lo representa un libro aparecido en la serie de Maarten J. Vermaseren Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain *(1961-1990) titulado* Die orientalischen Religionen im Römerreich *(1981), que presenta cada culto en un ensayo independiente redactado por un autor diferente. La implicación obvia es que resulta imposible elaborar una síntesis, o al menos que aún no ha llegado el momento para tal objetivo. La tarea de síntesis se pospone hasta el Día del Juicio Final (Sankt-Nimmerleins-Tag en el original, algo así como «el día de San Jamás»).*

Mientras tanto, la categoría «religiones orientales» se ha convertido en un adecuado lema clasificatorio para los arqueólogos que trabajan tanto en Italia como en las provincias del Imperio Romano. Aunque en cierto sentido resultan familiares y habitualmente reconocibles de inmediato, estos hallazgos no se estiman propios de la formación del arqueólogo romano ni de los arqueólogos de la prehistoria o de la protohistoria local. No se considera que formen parte de la cultura romana propiamente dicha, sino algo exótico y problemático. La creación por Cumont de una clasificación espe-

cífica puede considerarse como un triunfo de doble filo: proporciona una etiqueta convincente para los materiales arqueológicos, pero al mismo tiempo sugiere que tales objetos han de ser estudiados al margen de otros aspectos de la arqueología provincial romana. Los restos materiales se convierten en «intrusivos»; lo que resulta de ellos importante es su carácter «oriental».

La tercera estrategia ha consistido en subrayar sólo uno de los criterios de Cumont, la proposición de que las religiones orientales eran cultos mistéricos y que ante todo ofrecían una salvación post-mortem a los iniciados. En la práctica esto ha significado una drástica merma en la noción que Cumont tenía de cuáles eran los «cultos orientales», pues han quedado reducidos a los tres sobre los que poseemos, con mucho, el mayor volumen de información: los cultos de Isis y Sarapis, el de Magna Mater y Atis, y el de Mitra. Tal reducción es probablemente el único procedimiento realista para salvar la concepción general de Cumont (quien incluía, por ejemplo, varios cultos sirios sin componente mistérico, la astrología y, en la cuarta edición de 1929, los misterios báquicos de los períodos helenístico y romano). Por supuesto, se puede argumentar que en la Antigüedad nadie reconocía esa trinidad de «cultos orientales». El apologeta cristiano del s. IV, Fírmico Materno, concibió de hecho un esquema que a primera vista corresponde vagamente a ella. En los primeros capítulos de su Sobre el error de las religiones profanas *afirma que los egipcios divinizaban el agua, los frigios la tierra, los «asirios y algunos africanos» (es decir, los cartagineses) el aire, los persas el fuego. A continuación discute cada uno de los cuatro casos. Tres de ellos se corresponden con el esquema moderno, pero los «cultos sirios», incluso entendidos en sentido amplio, no pueden ser considerados «misterios». Y en cualquier caso, el esquema cuatripartito es en sí mismo una construcción intelectual que no se basa en un grupo generalmente admitido de religiones mistéricas, sino en la clasificación cuatripartita de M. Terencio Varrón sobre los tipos de adivinación. Pero el silencio de la antigüedad no es el único elemento en consideración; de hecho, estos tres cultos mistéricos tienen muchas cosas en común desde el punto de vista tipológico.*

El libro de Jaime Alvar, que en mi opinión se encuentra entre las contribuciones recientes más importantes y originales al estudio comparado de los cultos orientales del Imperio Romano, adopta este tercer medio para salvar el legado de Cumont. Afirma correctamente que, en un determinado momento, tenemos que detenernos ante esta masa de estudios particulares sobre cultos individuales y recoger la cosecha: su objetivo ha sido escribir una síntesis moderna para reemplazar el desfasado proyecto de Cumont. Al mismo tiempo y a la luz de la crítica de Jonathan Z. Smith en Drudgery Divine *(1990) a propósito de los procedimientos comúnmente seguidos en la comparación de los misterios grecorromanos con las distintas formas del cristianismo primitivo, Alvar ha dedicado una atención considerable al problema mismo de la comparación. Una buena parte del libro ha sido redactada fuera de España y los horizontes intelectuales de Alvar resultan refrescantemente abiertos y actualizados. Su libro se encumbra sobre una gama de lec-*

turas envidiablemente amplia en muchas lenguas y de muy diversas tradiciones intelectuales. Además, rara vez se conforma con aceptar ese tipo de relleno o pensamiento asumido que con tanta frecuencia se considera verdadero o aceptado en este ámbito. Alvar está dispuesto a cuestionarse todo, admitiendo libremente la naturaleza, a menudo insatisfactoria, de los datos relacionados con los problemas que se plantea. Sus conclusiones son invariablemente honestas, llenas de sentido y bien argumentadas.

La contribución más importante del libro es situar las religiones «orientales» en el contexto de los cambios sociales y políticos que provocó el Imperio Romano en las provincias sometidas, así como relacionarlas inicialmente no con las «necesidades» psicológicas, como se hace a menudo, sino con los requerimientos estructurales de un nuevo orden socio-político caracterizado por una sociedad profundamente estratificada y por conflictos muy complejos. Aunque emplea conceptos marxistas, legados de Pierre Lévêque y de la «escuela de Besançon», Alvar no ve la religión como un mero epifenómeno de las fuerzas «reales»; más bien considera las religiones «orientales» como uno de los medios (pues estas religiones nunca fueron opciones «dominantes») por los que los habitantes ordinarios del Imperio eran capaces de representarse a sí mismos el significado más amplio de los cambios que les estaban afectando, en un idioma ideológico que vinculaba el destino personal, a través de la opción personal, a un universo definitivamente benigno y ordenado racionalmente.

*Al conducir esta endiablada transición desde la estructura religiosa al orden social, Alvar analiza las religiones «orientales» de acuerdo con tres marcos o lentes: como sistemas de creencias, sistemas de valores y sistemas de proceso ritual. Estos tres niveles configuran la estructura principal del libro y su más eficaz estrategia comparativa. Con ellos se propicia una discusión coherente sin imponer un esquema excesivamente rígido para tener en cuenta las numerosas diferencias de detalle entre los tres cultos que ha escogido para su estudio. Y es precisamente en estos términos en los que es capaz de argumentar, contra la autoridad todopoderosa de Walter Burkert (*Ancient Mystery Cults, *1987), a favor de la tendencia implícita o tácita de los cultos «orientales» a surgir como formaciones religiosas autónomas en el contexto del paganismo «cívico» grecorromano.*

El privilegiado punto de acceso al sistema de creencias de las religiones «orientales» es el análisis de sus mitos fundamentales que, en general, producen una densa vinculación metafórica entre la naturaleza, en especial la cosmología, y el orden socio-político. Los casos de Isis y Mitra no admiten dudas en este sentido, pero el mito de Atis, en sus múltiples niveles posibles de lectura, permite alcanzar a Alvar otras metas más amplias acerca del papel de las «creencias» y acerca de las superficies de contacto entre temas «universales», como la muerte, o la barrera entre lo divino y lo humano, y sus consecuencias ideológicas o instrumentales. Es también en este contexto en el que argumenta con energía contra quienes, como Giulia Sfameni Gasparro, han adoptado una posición minimalista en relación con las impli-

caciones de sotería, salvación. Para Alvar, igual que para Ugo Bianchi y la «escuela de Roma», es crucial que Atis y Osiris padezcan la muerte y una forma de resurrección, así como que Mitra experimente una existencia casi humana en la tierra que incluye el sufrimiento en el curso de las tareas impuestas por la voluntad de los dioses, tras las cuales asciende al cielo. En cada uno de los casos, el patrón de la experiencia divina proporciona un modelo ideal para los iniciados. La «salvación» es, de hecho, la suma total de bienes ofrecidos por la divinidad; ahora bien, esos bienes abarcan tanto el ofrecimiento tradicional de la buena fortuna en este mundo, como la nueva salvación post-mortem.

En ausencia de testimonios más directos para los sistemas éticos de las religiones «orientales», el mito proporciona a Alvar los medios para inferir los valores explícitos e implícitos aceptados por estos cultos. El pequeño tamaño y el carácter voluntario de los grupos los hacía relativamente eficientes en el refuerzo de los valores originales, como la castidad en el caso de Isis o la pureza espiritual en el de Mitra. Estos valores no eran simplemente los del mundo circundante, pero tampoco destacaban sus divergencias en relación con el catálogo de las virtudes reconocidas; bastaban para proporcionar a cada culto su propio toque moral. Al mismo tiempo, con J.Z. Smith, destaca la tensión que hubo de existir entre el mundo de la cotidianeidad, de la reproducción «locativa», y el mundo ideal de la posibilidad utópica.

Es significativo para Alvar que los dioses de las religiones «orientales» fueran en términos grecorromanos colaterales o marginales, incluso desconocidos. Aquello les aportaba la libertad necesaria para crear (o recrear) ritos más dramáticos e interesantes que los que habitualmente se realizaban en el culto «cívico» grecorromano. Entre estos nuevos ritos podemos destacar, en relación con el culto frigio, la autocastración de los galli, *el* taurobolium *y el* criobolium *o las fiestas romanas de los Megalensia; en el culto de Isis, su Ploiaphesia o Navigium, los Isia, el relato de Apuleyo de la iniciación en el Libro XI de las* Metamorfosis *o los numerosos milagros de Sarapis, Asclepio (Amenhotep) e Isis; por último, en los misterios de Mitra, todo aquello que podemos intuir de las ceremonias de iniciación incluida la humillación, el vendado de los ojos, la desnudez y el miedo, pero también la camaradería de los banquetes y las visiones celestiales sugeridas por la «liturgia mitraica». Su mero enunciado basta para evocar la imaginativa atracción y la variada persuasión metafórica y metonímica mediante la cual las religiones «orientales» inculcaban sus valores y contribuían a la reproducción del orden social.*

La última parte del libro se dedica al análisis de la relación entre el cristianismo y estas religiones. Los combates de comienzos del siglo XX *han sido ya librados y han dado sus resultados. Nadie cree ya que el cristianismo, ni siquiera en su forma paulina prístina, fuera un mero pastiche de temas copiados de los misterios. Tampoco cree nadie que la promesa de salvación post-mortem en los cultos «orientales» fuera en esencia un préstamo del cristianismo primitivo. Tras someter los cristianismos primitivos a su esque-*

ma de mito, valores y ritual, Alvar concluye con la defensa de la única conclusión razonable: que nos hallamos ante semejanzas de parentesco, con cultos cuyos temas comunes están tomados de sus contextos comunes en el mundo grecorromano y de su despensa temática. Para mantenerse firmes, los cristianismos primitivos, igual que los judaísmos de los que derivan, divulgan reiteradamente temas idiosincráticos, tales como el pecado original de un pueblo entero, la preparación para el martirio y la remodelación total del tema del sacrificio, que en sí mismo era suficiente para distinguirlos radicalmente de todos los paganos, incluidos los iniciados de los cultos «orientales». Pero la queja del filósofo Celso acerca de los procedimientos mediante los cuales los misioneros cristianos reclutaban niños para su fe sugiere una analogía muy intensa con las promesas de las religiones «orientales»: «sólo ellos —dice— saben cómo deben vivir los hombres, y que, si los niños los obedecen, todos serán felices y harán felices a sus familias también» (en Orígenes, Contra Celsum III, *55). Tanto los cristianismos primitivos como las religiones «orientales» proponían distintos senderos hacia la «felicidad» (*eudaimonia*) que iban desde la tradicional teodicea de la buena fortuna, es decir, la asunción de que quienes gozaban de prosperidad eran dignos de ello, hasta nuevas formas bastante dramáticas de negación del mundo. En aquella variedad se basaba su común habilidad para trascender los límites del culto «cívico» grecorromano.*

RICHARD GORDON

Febrero de 2001

Voy a hablar a quienes me está permitido.
¡Cerrad vuestras puertas, profanos!

EUSEBIO DE CESAREA,
Preparación evangélica, XIII, 12, 5

Yo no quiero decir que la consideración trágica del mundo quedase destruida en todas partes y de manera completa por el acosador espíritu de lo no-dionisíaco: lo único que sabemos es que aquélla tuvo que huir del arte y refugiarse, por así decirlo, en el inframundo, degenerado en culto secreto.

FRIEDRICH NIETZSCHE,
El nacimiento de la tragedia, p. 17

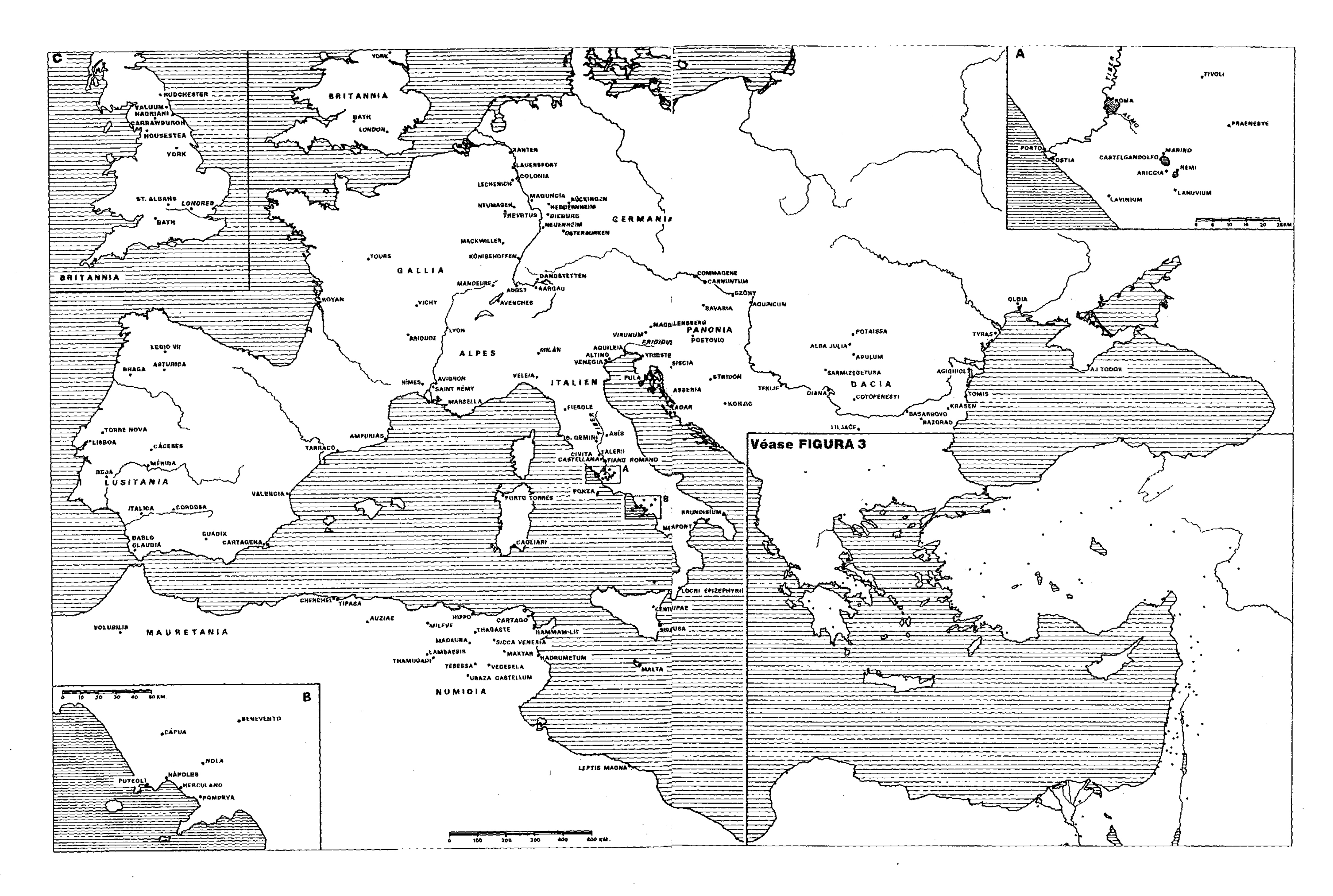


FIGURA 1. Las religiones mistéricas en el Imperio romano. Mapa general elaborado a partir del de M. J. Vermaseren, ed., *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, EPRO 93, Leiden, 1981, p. 577.

FIGURA 2. Las religiones mistéricas en las principales ciudades de la Península Itálica y de Bretaña (detalles A, B y C de la figura 1).

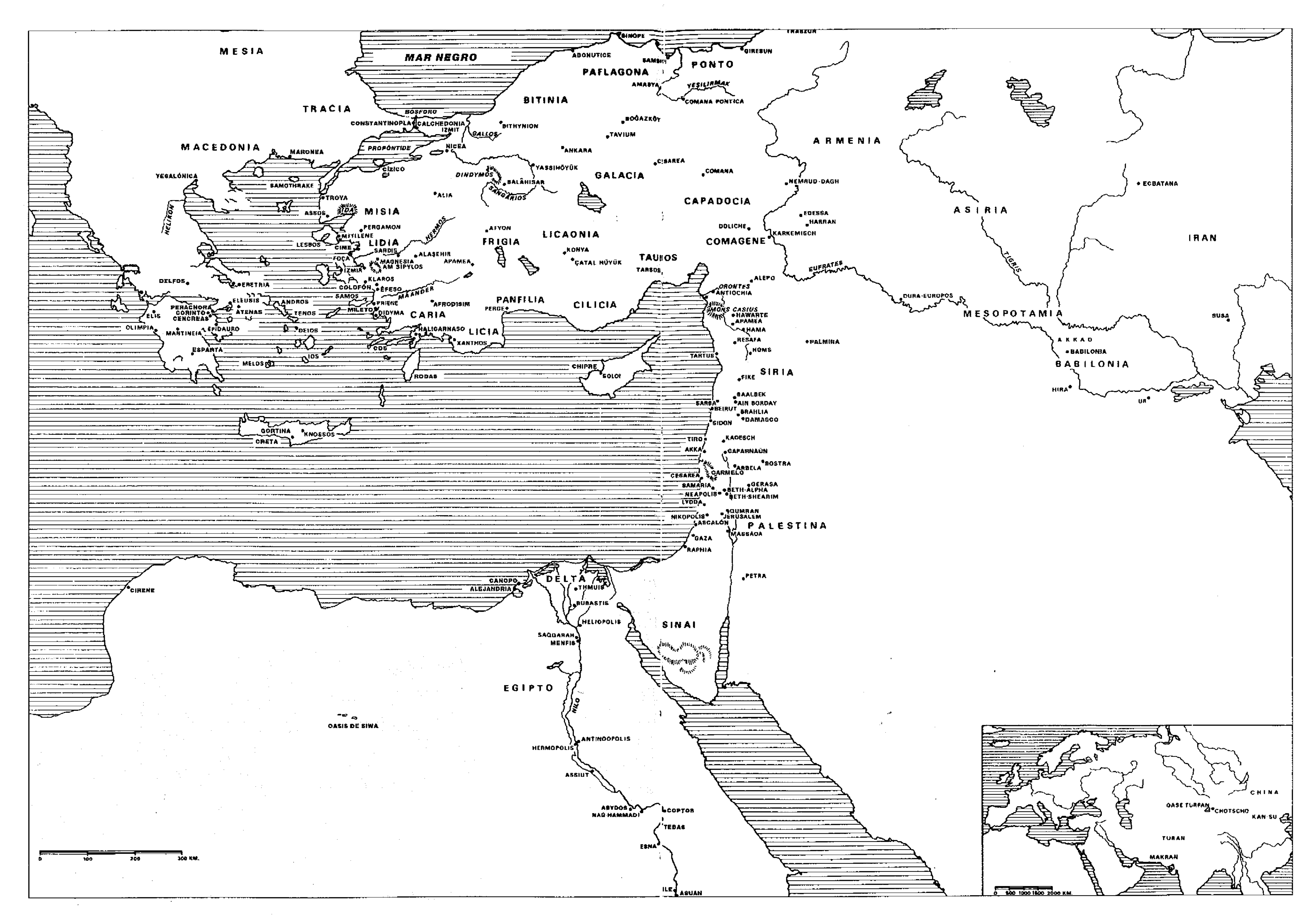


FIGURA 3. Las religiones mistéricas en Grecia y Asia Menor. Mapa elaborado a partir del de M. J. Vermaseren, ed., *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, EPRO 93, Leiden, 1981, p. 579.

INTRODUCCIÓN

> Pour faire l'histoire d'une religion, il est nécessaire, premièrement, d'y avoir cru (sans cela, on ne saurait comprendre par quoi elle a charmé et satisfait la conscience humaine); en second lieu, de n'y plus croire d'une manière absolue; car la loi absolue est incompatible avec l'histoire sincère.
>
> ERNEST RENAN,
> *Vie de Jésus*, Introducción

Deseo encabezar este estudio con el pasaje de Nietzsche en el que declara que las contradicciones culturales del mundo griego son sublimadas, entre otras formas, a través de la controversia ideológica representada por Apolo y Dioniso. El triunfo del modelo aristocrático de la polis conlleva la hegemonía de lo apolíneo, aunque requiere una integración de lo dionisíaco, confundido con lo popular, en un nivel subalterno, como los misterios de Eleusis en relación con la religión cívica de la Atenas clásica. Formas similares de religiosidad no oficial, sometidas directa o indirectamente al poder en otro momento histórico, son objeto de análisis en estas páginas con el fin de contribuir a la más compleja comprensión de la realidad social e ideológica del Imperio romano.

Por otra parte, con la cita del decimonónico Renan, frecuentemente excesivo, intento suscitar en el lector un estímulo para la reflexión sobre la subjetividad del historiador cuando trabaja con el pasado. Nadie puede sustraerse a los paradigmas culturales en los que ha sido socializado. Con la intención de expresar esta idea he elegido un procedimiento parabólico en el que Renan sirve de instrumento para manifestar mi convicción sobre la incidencia de los criterios personales en el análisis. La objetividad del historiador no es más que una ficción. En ella se enmascara la innegable intervención —voluntaria o involuntaria— del autor en su obra.

En el proceso de profunda transformación de los sentimientos religiosos que se experimenta desde la época helenística hasta la implantación del cristianismo (siglos III a.C.-IV d.C.), los misterios desempeñan un papel de extraordinaria importancia por motivos de diversa índole. El primero de ellos

radica en las novedades que introducen en la relación del individuo con la divinidad, expresadas no sólo en las formas de exteriorización de los sentimientos religiosos, sino también en las conductas rituales. A cada uno de estos aspectos se dedican los diferentes capítulos del libro. Desde esta perspectiva, los misterios constituyen un factor desestabilizador de la vieja norma religiosa imperante en el mundo grecorromano, políticamente reactivada en sus expresiones más conservadoras durante la época de Augusto, en el cambio de era.

Pero lo cierto es que al margen de la voluntad de quienes gobernaban, esa vieja norma se había ido alterando en virtud de las necesidades que el cuerpo social proyectaba en su universo ideológico. Entre otras razones, porque ese cuerpo social era completamente distinto al de la Roma republicana como consecuencia de las incesantes conquistas de nuevos territorios y el sometimiento de sus habitantes. De ellas se deriva un gradual contacto de culturas que genera no sólo cambios en los conquistados, los llamados procesos de romanización, sino también innovaciones en la cultura romana. Nuestro interés se centra en una parcela de las transformaciones experimentadas por Roma.

En efecto, la aceptación por parte de la población del Imperio romano de algunos dioses originariamente orientales, pero profundamente metamorfoseados, estuvo motivada precisamente por ese cambio embrionario que se aprecia en el interior de la religión tradicional. Para abrirse paso en su nuevo entorno social, los dioses nominalmente orientales se adaptan a las expectativas de los nuevos usuarios. En ese sentido, dejan de ser puramente orientales y se convierten en una recreación cultural que justifica el entrecomillado con el que se caracteriza en el título del libro esta equívoca situación. En el fondo subyace un proceso recíproco de adaptación de la oferta a la demanda y de la demanda a la oferta, si se acepta denominar de ese modo a las innovaciones religiosas y a sus seguidores.

Estos nuevos cultos no tienen como objetivo desbancar al sistema tradicional, lo apolíneo. Para ser una alternativa ideológica eficaz hubieran requerido un programa político, ajeno completamente a este fenómeno histórico. En realidad, su difusión está marcada por razones distintas y en condiciones diferentes, pero con un denominador común. Al margen de sus orígenes remotos y sus mecanismos de expansión, es cierto que los cultos que vamos a estudiar se modelan, para buscar el éxito social, siguiendo algunos de los rasgos propios de lo dionisíaco. Ya veremos cómo Isis o Cibeles no rehúyen manifestaciones rituales propias de los cultos cívicos; es más, todos los misterios participan de una u otra manera de lo que se ha definido como evergetismo sacrificial público, es decir, la quintaesencia de la religión tradicional. Esa etiqueta reúne el sacrificio como acción central del rito, el evergetismo o beneficencia cívica como forma de reparto del alimento costeado por el poderoso que proporciona la víctima y lo público como expresión colectiva de subordinación al orden estatal.

Sin embargo, lo más característico de los cultos aquí analizados es su conceptualización como mistéricos. Este término es empleado por los propios autores antiguos para referirse al conjunto de conocimientos y acciones restringidos a quienes han sido iniciados, cuyos secretos no pueden ser desvelados. El silencio atañe a lo que el tutor, el mistagogo, revela al neófito, al que las fuentes griegas denominan «mista». Éste incurría en sacrilegio si cometía la imprudencia de compartir lo aprendido con quienes no habían recibido la iniciación, que se convierte en el instrumento más eficaz para el control de los fieles.

Eusebio de Cesarea, a comienzos del siglo IV, retoma el precepto en la cita que he recogido en la página 7. Él, como cristiano, no está obligado a la prescripción mistérica del silencio, pero la preservación frente al sacrilegio ya había arraigado en la mentalidad colectiva. Se atribuye, pues, al celo de los seguidores de los misterios el desconocimiento que tenemos sobre las enseñanzas que recibían, pero aun así el núcleo del aprendizaje está relacionado con la aceptación sumisa de los poderes de la divinidad, que, en contrapartida, proporciona bienestar en este mundo y, al menos a partir del siglo I d.C., la salvación en el Más Allá. No obstante, el segundo capítulo está dedicado a la recuperación de ese conocimiento fragmentario y a situarlo en un sistema de explicación coherente, lo cual requiere no poca discusión conceptual con los postulados de otros estudiosos.

Los ritos no siempre eran ocultos, pero el más importante de ellos, la iniciación, estaba reservado en exclusiva a los miembros del grupo. A pesar de su carácter secreto conservamos información suficiente como para hacernos una idea de en qué consistían los ritos iniciáticos, aunque naturalmente cada cual los colorea a su manera. El capítulo más largo del libro examina tanto el contenido de las iniciaciones como los ritos abiertos, exotéricos, en los que los seguidores de los misterios se exhiben como miembros bien integrados de la comunidad cívica.

El secreto y la iniciación son los conceptos elementales que definen a los misterios. Y para comprender su significado religioso en la época romana resulta de escasa utilidad la información que pudieran proporcionar sus manifestaciones religiosas antes de sus diásporas. Ello justifica el empleo de las comillas en el término «orientales», procedimiento extravagante para prevenir al lector y predisponerlo ante los procesos de refundación de estos cultos que, sólo cuando se ponen en marcha, adquieren una fisonomía mejor adaptada a los requerimientos de sus nuevos destinatarios. Paulatinamente se va constatando cómo el proceso de integración de lo exótico en el sistema religioso del estado es tan intenso que, cuando en el siglo IV se produzca la confrontación dialéctica radical entre el cristianismo y los cultos paganos, serán, de forma sintomática, los misterios los que mantengan más vigorosamente la oposición al credo triunfante y por ello serán objeto de las diatribas más agrias. De este modo, en unos cinco siglos, los cultos ajenos, exóticos y marginales, con dificultades para abrirse paso en el mundo romano, se convierten en paladines de la defensa del estado tradicional pagano. Esa visceral oposi-

ción tal vez encuentre su razón de ser en la similitud que la intelectualidad cristiana percibe entre sus propias creencias y las de los misterios.

Esta última observación nos sitúa en el centro del otro de los motivos que es preciso destacar para comprender el papel histórico de los misterios.

Una opinión muy extendida considera que los cultos orientales y, en concreto los misterios, constituyen una suerte de preparación para la llegada del cristianismo. Se trata, sin duda, de una percepción mediatizada por la subjetiva consideración que el cristianismo merece a los creadores de tal supuesto. En realidad, por sus orígenes y su fisonomía, el cristianismo es un culto oriental y, por otra parte, los apologistas reconocen con estupor el parecido de la «religión verdadera» con los ritos mistéricos, que no puede ser explicado más que por una intervención diabólica destinada a desacreditar el «misterio cristiano». Desde un punto de vista histórico, sin embargo, se aprecia una concomitancia entre distintas opciones, próximas por su pertenencia a un sistema cultural común, sometido a tensiones que producen respuestas similares. El cristianismo y los misterios se parecen, pues, porque proporcionan soluciones análogas ante las necesidades suscitadas en algunos sectores sociales del Imperio. Las nuevas inquietudes y expectativas son consecuencia de la incorporación de territorios con sus propios sistemas culturales que progresivamente se van homogeneizando en ciertos niveles a pesar del mantenimiento de divergencias que caracterizan como realidades distintas las infinitas comunidades que quedan integradas en el Imperio.

En virtud de esas constataciones, parece que la perspectiva más adecuada para afrontar el estudio del cambio religioso a lo largo del Imperio romano corresponde no tanto a la idea de que el cristianismo había de llegar tras la preparación procurada por los misterios, sino que se trata de una opción entre otras muchas con rasgos coincidentes en un momento histórico determinado. Cuestión distinta, que requiere un análisis propio, es responder al entramado de circunstancias que concurren en la implantación del cristianismo, entre las que la existencia de los misterios es uno de los elementos en liza. En cualquier caso, como se indicaba antes, su importancia se ha situado, más que en su significado intrínseco, en su presumida participación en el triunfo de Cristo.

Este marco general puede ayudar a comprender la importancia que poseen los cultos orientales en la historia de las religiones. Sin embargo, es necesario hacer algunas precisiones adicionales. Por lo general, se emplea para denominarlos de forma indistinta cultos o religiones y orientales o mistéricos, como si todos los términos fueran intercambiables para designar una misma realidad. Sin embargo, ese uso indiscriminado no hace más que aumentar la confusión, pues —al menos desde un punto de vista formal— se refieren a cuestiones dispares. Aparentemente, la diferencia entre religión y culto es obvia para cualquiera. El culto es una advocación específica, incluso con ritos propios, dentro de un sistema más amplio que corresponde a la religión. Ésta podría entenderse como la abstracción máxima que engloba los sistemas referenciales de la supraestructura ideológica, de modo que se

configura como un sistema de realidad compleja. Cuando se emplea el término culto se propicia un significado restrictivo, frente a una realidad más amplia que sería la religión grecorromana. Sin embargo, esta denominación resulta muy inadecuada, pues intenta abarcar una unidad imposible: la religión desde Homero hasta Constantino.

Es preciso comprender que la religión poliada, es decir, la religión propia de la polis, es distinta al complejo sistema imperante en la época, por ejemplo, de Aureliano. Por ello, hablar de religión grecorromana es tan impropio como hablar de religión pagana. Ésta, es obvio, no se construye como un sistema absolutamente coherente, sino como amalgama de entidades diferentes que se integran más o menos conflictivamente en su seno.

La denominación de religiones sólo sería válida para los casos en que se pueda mostrar que aquello a lo que nos referimos constituye un sistema completo de explicación del funcionamiento del mundo y de la existencia desde una perspectiva teleológica. Evidentemente, la mayor parte de las advocaciones divinas procedentes de Oriente carecen de una categoría organizativa y funcional de tal envergadura, por lo que resulta más apropiada la denominación de cultos. Por ello, supongo, en la investigación actual parece dominar el criterio de que ninguna de estas aportaciones religiosas «orientales» puede ser considerada como una auténtica religión.

En efecto, una vez en Roma, estos fenómenos religiosos se comportan como parte integrada en el sistema imperante, de modo que ni actúan en solitario, ni tienen como objetivo hacerlo, como ocurrirá a partir de un cierto momento con el cristianismo, cuando se convierta en un credo exclusivista. Los cultos orientales no fueron excluyentes con respecto a otras manifestaciones religiosas, por lo que podían convivir insertos en sistemas más amplios, de modo que dan la impresión de no poder actuar como auténticas religiones independientes, porque, de hecho, se desenvuelven gracias a su progresiva integración en la supraestructura ideológica grecorromana. Ahora bien, está claro asimismo que no operan en el sistema como cualesquiera otros de los cultos aceptados, porque en coincidencia con su difusión se va expandiendo entre los fieles la preeminencia de un dios sobre los restantes. Es este un proceso que de ninguna manera preludia el monoteísmo; sin embargo, en ocasiones, los fieles llegaron a singularizar tanto las potestades de «uno» que se ha dado en llamar henoteísmo (en griego, «uno» neutro es *hen*) a la tendencia observada por la que los individuos escogen circunstancialmente o de forma definitiva a una deidad frente a las restantes como paladín de su fervor.

Así pues, es aceptable admitir que funcionalmente los misterios son cultos importados a un sistema que se readapta para darles cabida, al tiempo que se transforman para convertirse en productos consumibles en su nuevo escenario cultural. Sin embargo, esta no es sino una parte de la realidad. De hecho, algunos cultos orientales en su proceso de helenización, a través de reformas profundas o auténticas refundaciones, potenciaron sus propias cosmovisiones hasta el punto de que éstas no se integran orgánicamente en

el sistema olímpico o tradicional. Por ello no funcionan nítidamente como cultos insertos en él, sino como realidades autónomas más o menos aceptadas, según un proceso al que prestaremos atención a lo largo de las páginas de este libro.

Aquí interesan, pues, aquellos cultos que, procedentes de Oriente, sufren una transformación intensa para adaptarse a la realidad cultural helenístico-romana, adoptando de uno u otro modo algunos de los aspectos que caracterizaban a los grandes misterios griegos que desde tiempos inmemoriales se celebraban en Eleusis, frente a las formas religiosas más propias de la vida cívica. De entre ellos, naturalmente, destaca la iniciación como rito de segregación del resto de la población y el compromiso del silencio acerca de cuanto acontece en la experiencia iniciática. A estos requerimientos responden básicamente los cultos originalmente frigios de Cibeles y Atis, así como los egipcios de Isis y Serapis. No obstante, el dios persa Mitra no se moldea con arreglo al paradigma eleusino. Su puesto en este libro lo tiene adquirido porque es precisamente en época romana cuando desarrolla su fisonomía iniciática y, aunque difiera de la eleusina, contiene los criterios taxonómicos establecidos. Es cierto que hubo otros cultos mistéricos; sin embargo, su importancia es irrelevante desde el punto de vista de sus contenidos tanto conceptuales como en lo concerniente a lo que sabemos de sus prácticas rituales. Serán, pues, los tres sistemas mencionados el objeto de análisis de este libro. En las páginas introductorias del capítulo 1 se expresa con mayor profundidad el problema de la dicotomía entre cultos y religiones, por lo que no conviene insistir en ello más aquí.

Sin embargo, es adecuado hacer frente a otra línea argumental a favor de mi selección. En efecto, no pocos autores son reticentes a aceptar esta categoría taxonómica fundada por Frazer y sistematizada por Cumont. Las razones de la crítica son frecuentemente sólidas, pues —habrá ocasión de verlo en el capítulo 2— las construcciones intelectivas no tenían fundamento en los términos defendidos por estos autores. La discusión que aquí se sostiene está centrada en torno a aquello que postulaban los misterios, tanto conceptualmente como en su praxis. Los problemas tratados son de tal complejidad, por las características de la documentación y por la naturaleza de los asuntos, que cualquier intento de resolver en dos frases el debate traicionaría el trabajo realizado.

Debería bastar, por ahora, como justificación de la selección realizada el hecho de que las fuentes antiguas agrupan los ritos propios de estas divinidades durante el Imperio romano bajo la denominación genérica de misterios. Algo verían en común los autores paganos, tanto los poetas elegíacos que hablan de Isis y Cibeles como los escritores del siglo II, cuando Mitra se ha incorporado ya al escenario ideológico de los romanos, y los autores cristianos que litigan en bloque contra ellos. Quizá para algunos no sea suficiente criterio aglutinador el hecho de que los teóricos del cristianismo percibieran en ellos peligrosas concomitancias; en cambio, yo estoy persuadido de lo contrario. La insistencia en buscar los hechos diferenciales impi-

de vislumbrar las coincidencias que había en el mercado ideológico y religioso. Los productos disponibles se afanaban por satisfacer las nuevas demandas espirituales, que ellos mismos alimentaban y de las que se retroalimentaban, motivadas por la cambiante realidad histórica. El cristianismo y los misterios tienen en común, al menos, haber compartido un determinado escenario cultural y geográfico. La reluctancia al estudio global no contribuye, en mi opinión, a la mejor comprensión de los procesos históricos. Permítasenos explorar si el análisis de un conjunto de cultos no del todo arbitrariamente agrupados ayuda a entender mejor las transformaciones en el pensamiento religioso de una época en la que el poder político busca desesperadamente un eficaz compañero ideológico.

En este trabajo aparecen referencias a las conflictivas relaciones sociales, a las dificultades de integración en el sistema imperial romano, las contradicciones tanto personales como colectivas que todo ello generaba, así como el papel desempeñado por las instituciones para mitigar esos problemas. De esta manera, al ir desenmascarando su verdadero significado emerge en el *pathos* del lector una actitud favorable o de rechazo hacia las formas de percepción e interpretación del autor que, al mismo tiempo, se va representando a sí mismo como realidad sumergida en el discurso.

Esa presencia subyacente dificulta una correcta valoración afectiva de modo que puede resultar oportuno declarar que los estereotipos no siempre hacen justicia. Resulta que cuando los usos institucionales (emanados obviamente de personas concretas) coinciden con las aspiraciones individuales, se logra una suerte de reconciliación estimulante, perspectiva desde la que desearía que se entendieran los agradecimientos que a continuación expreso.

Hace largo tiempo que inicié esta empresa que ha recibido generosos incentivos, quizá no suficientemente recompensados. A finales de 1990 obtuvo el primer impulso institucional gracias a la concesión de un Proyecto de Investigación (PB90 238), financiado por la DGICYT, titulado *Los cultos mistéricos en la parte occidental del Imperio romano*. Una bolsa de estudios de la Comunidad Autónoma de Madrid me permitió pasar varios meses del año 1992 en el Institut of Classical Studies de la Universidad de Londres, cuya excelente biblioteca ha sido para mí fuente inagotable de aprendizaje. Otro tanto he de expresar con respecto a la Biblioteca de l'École Normale Supérieure de París, donde pasé largas horas en octubre de 1994 con una beca de la Universidad Complutense y allí mismo estuve también en los meses de febrero de 1994 y 1995 [fue entonces cuando leí:

T'espera un llarg hivern de renúncies pactades
amb tu mateix, per fer més netament tangible
la clara solitud que et gronxola com una
música molt suau, nostàlgica i amiga.

Y me sentí identificado con el Miquel Martí i Pol de *Un hivern plàcid*, Barcelona, 1994, cuyo poema concluye:

Benigna, la tristor no t'abalteix;
pots, doncs, considerar-te discretament feliç,
discretamente perdut entre la gent que et volta.
No et queixis gens; espera només que els déus, prudents
i generosos, dictin les seves lleis i acull-les,
generós tu també, amb una gran tendresa.]

gracias a una Acción Integrada hispanofrancesa, mediante la que ya antes había estado durante los meses de agosto y noviembre de 1993 en el Centre d'Histoire Ancienne de Besançon. Difícilmente se puede obtener más calurosa acogida que la que nos dispensó nuestra buena amiga Marguerite Garrido-Hory. Y, en el mismo sentido, me veo agradablemente obligado a expresar mi público reconocimiento a Pierre Lévêque y Monique Clavel-Lévêque. De la rue Mégevand, de la rue d'Ulm y del Gordon Square poseo imágenes imborrables. Una beca de intercambio entre el CSIC y la British Academy me permitió trabajar durante el verano de 1991 en el Department of Archaeology de la Universidad de Durham, cuyo director, el profesor Harding, tuvo la amabilidad de acogerme. Desde allí pude realizar visitas a los museos y yacimientos del *Vallum Hadriani*. Igualmente, con ayuda del Proyecto Misterios, visité en Roma, en diciembre de 1993, cuanto el tiempo, mis fuerzas y las circunstancias me permitieron; los largos paseos con Clelia y Pilar por la Roma de los misterios, mientras hablábamos, contribuyeron a dar forma definitiva a algunos de los aspectos que entonces aún me inquietaban al no hallar su espacio en mi construcción.

En 1995 nuestro equipo de investigación recibió una nueva ayuda ministerial por tres años para el proyecto *Religiones orientales y religiosidad popular en el Antiguo Mediterráneo Occidental* (PS94 0013). Ese mismo verano, de nuevo gracias a la Comunidad de Madrid, pude beneficiarme de una estancia de seis semanas en la Faculty of Classics de la Universidad de Cambridge, donde Keith Hopkins me brindó no sólo la crítica sutil de su perspicacia y de sus conocimientos, sino también de modo muy especial el calor de su hospitalidad. Allí mismo, años más tarde, tuve ocasión de conocer a Richard Gordon, a quien debo orientaciones magistrales en momentos de desasosiego, un estímulo constante derivado de su finísima inteligencia y una paciente corrección del manuscrito.

Mi posterior destino en la Universidad de Huelva permitió que la generosidad de las instituciones andaluzas sufragaran dos nuevas estancias en Cambridge durante los veranos de 1996 y 1997. En 1998 la DGICYT concedió a mi equipo financiación para un nuevo proyecto de tres años: *Ideologías y cambio religioso en el Mediterráneo antiguo* (PB97-0437). Pero el impulso definitivo para culminar el libro lo propició una licencia de estudios concedida por la Universidad de Huelva. Por ella pude disfrutar de una beca del Ministerio de Educación y Cultura desde agosto de 1999 hasta julio de 2000 en la Faculty of Classics de Cambridge, con eclipse total y milenio en el lote. A mis compañeros del Área de Historia Antigua, y en especial a Ele-

na Muñiz Grijalvo, debo la posibilidad de haber realizado el retiro monacal cantabrigense. Nunca podré compensar su bondad personal; mi gratitud más profunda es debida, él lo sabe, a Patricio Guinea, con el que habré recorrido 8.000 kilómetros de conversación sobre historias antiguas. Mi apego a la Universidad de Huelva posee otro polo de atracción en el imán intelectual de Luis Gómez Canseco, cuyos saberes casi ilimitados se revuelven incontenibles en su desvergonzado buen criterio.

Es asimismo una tarea gratísima manifestar mi deuda con el Instituto Arqueológico Alemán de Madrid, cuya espléndida biblioteca y acogedor entorno lo convierten en obligado destino periódico. Por último, dos bibliotecas de la Universidad Complutense han facilitado con sus bien nutridos fondos esta investigación: la magnífica Biblioteca de Clásicas y la sorprendente Biblioteca de Humanidades, cuyo personal soporta con encomiable simpatía y paciente resignación mi no siempre prudente presencia.

Y mi reconocimiento no puede ser menor para todos aquellos que formal o voluntariamente han participado en los seminarios realizados al amparo del Proyecto Misterios y del Seminario Permanente de Historia de las Religiones en Huelva. Las inquietudes y problemas que allí surgieron han sido tan útiles a este libro como a las tesis doctorales culminadas o emprendidas en el seno del equipo. Mi esperanza es verlas concluidas y publicadas, por eso les ofrezco mi estímulo con este trabajo que es, en buena medida, deudor del suyo.

Y ahora que mi estudio adquiere la fisonomía de un verdadero libro, reconozco que no hubiera sido posible sin el esfuerzo abnegado de Clelia Martínez Maza, que desde la atalaya de su propia tesis repasó cada página de mi obra introduciendo pertinentes anotaciones y dotándolas generosamente con su copiosa erudición. En el largo proceso de gestación intervinieron también Rebeca Rubio, Rosa Sierra y Alejandra Martín-Artajo, con las que aprendí a crear un equipo de investigación del que me siento orgulloso beneficiario, nutrido además por Mirella Romero, Teresa de la Vega, Elena Muñiz y, el último incorporado, Fernando Lozano; los dos últimos han corregido pacientemente el manuscrito. Una versión inicial (Cátedra, Madrid, 1995), ahora profundamente cambiada, fue preparada con entusiasmo por Clelia y Mirella, por lo que con ellas duplico mi deuda. Partes del libro han sido sabiamente criticadas por A. Piñero, A. Lozano y J. Cascajero. Isabel Caño y Gabino Calvo, con bondadosa paciencia, han procurado hacer inteligible el texto para quienes no están iniciados en los misterios de nuestra disciplina, ellos han sido los lectores profanos del manuscrito que han intentado devolverme continuamente a la realidad necesaria. A J. M. Roldán y J. J. Sayas debo más de lo que se pueda expresar con palabras, en especial la reflexión irónica ante el conflicto permanente entre la implicación personal y el sabio distanciamiento de doble formulación: el yo y la historia/la historia o yo. A Domingo Plácido, que tras leer el libro le dio cobijo en esta serie, debo no sólo el beneficio de la amistad, sino también el impagable ejercicio constante de la mayéutica en la que ya había sido iniciado por la férrea dis-

ciplina intelectual de mi familia. Y, a pesar de lo que agradezco este último don, lo que más aprecio es el modelo magistral de mis padres.

Desconsiderado, por otra parte, sería si no advirtiera que la sombra imponente de mi maestro J. M. Blázquez siempre me acompañó animosa para culminar este trabajo y cuantas otras empresas he iniciado tras él, por él o junto a él. También, ahora ya desde la dimensión superior que le otorga el destino culminado, puedo declarar que la personalidad arrolladora de mi amigo Fernando Gascó sigue siendo estímulo profesional y vital inagotable, por su honestidad infinita y su sonrisa eterna. El penúltimo recuerdo lo dirijo a la amiga que ya no podrá seguir con sus ojos cada una de las palabras que hubiera preferido escuchar apasionada: vuelve otro otoño y Clara Delgado insiste en su inmediata ausencia.

Confieso, por último, afligido, que no encuentro palabras para gratificar desde aquí a Pablo e Irene, porque sólo con dificultad podrían comprender las razones que movieron a su padre a arrebatarles el tiempo al que ellos más que nadie tenían derecho. La obra, Pilar, es definitivamente tuya.

Huelva y Cambridge, noviembre de 2000

1. RELIGIÓN Y MISTERIOS

> Le sacré revient au galop... Heureux, parce qu'il est temps de sortir de la mise à plat systématique. Dangereux, parce que rien n'est plus nocif que le faux sacré.*

> Eppur si muove!
> Atribuido a GALILEO

Ya se han adelantado en la introducción las razones por las que he realizado la selección de los cultos que van a ser objeto de atención en las páginas de este libro. Ahora es el momento de introducirnos en el universo conceptual de los misterios y de sus ritos, es decir, el contenido religioso de estos cultos que se difunden por todo el Imperio romano.

Su amplia expansión, al margen de su importancia numérica, corrobora que habitantes de distintos ámbitos del Imperio se sentían atraídos por estas

* J. de Bourbon-Busset, «Localiser le sacré», *Champ du sacré*, París, 1982, p. 3. He dudado sobre la conveniencia de este frontispicio, pero la singularidad de la afirmación me subleva en las antípodas. Poco importa que cada cual escriba lo que apetezca, la gravedad radica en que publicaciones supuestamente disciplinares acudan a iluminados de la opinión para entremezclarse con un pretendido conocimiento objetivo sobre el concepto de lo sagrado, como hace J. Ries, «Retour ou permanence du sacré?», *L'expression du sacré dans les grandes religions III*, Lovaina, 1986, 1 ss. Puntualicemos: ¿qué es arrasar sistemáticamente en el ámbito de lo sagrado? ¿Seguro que no hay nada más peligroso que el falso sagrado? ¿Quién determina qué es el falso sagrado? Mis preguntas no son retóricas, pues un sesudo maestro como Bleeker escribió un artículo titulado «How to Distinguish Between True Religion and False Religion» (recogido en C. J. Bleeker, *The Rainbow. A Collection of Studies in the Science of Religion*, Supplements to *Numen* 30, Leiden, 1975, pp. 67-75) cuyo último párrafo reza: «One knows the tree by its fruits. The good deeds prove the truth of religion ... We are not totally deprived of criteria to distinguish true religion from false religion. But such criteria should be handled with wisdom and discretion». Si hubiera conocido la voluminosa *Kriminalgeschichte des Christentums* de K. Deschner (el tomo 1 se publicó en 1988 y acaba de salir en riguroso orden cronológico su sexto tomo que abarca los siglos XI y XII, así que o mejoran sus protagonistas —difícil, pues aún quedan los Borgia— o tiene tarea para largo), probablemente no se habría manifestado tan alegremente. Ignoro si manejo mis criterios con discreción, pero desearía que no nos dejáramos seducir por el ángel que invitaba a Agustín a abandonar la reflexión sobre el misterio trinitario y que los psicopompos, esos «conductores de almas» interesados, nos permitieran galopar a nuestro libre albedrío, e incluso que rían satisfechos ante nuestros gravísimos errores. Ante los inquisidores, a Galileo se le heló la sonrisa. Y no fue lo peor.

creencias, hasta el punto de que encontraron en ellas las condiciones adecuadas para satisfacer muchas de las nuevas inquietudes que iban compartiendo los territorios del imaginario con los tradicionales hábitos religiosos.

La tarea de estudiar un conjunto heterogéneo de cultos está plagada de dificultades. Por ello, para articular un análisis coherente sobre estos sistemas religiosos he elaborado un procedimiento de aproximación que constituye el propio soporte de la estructura del libro, pero que requiere algunas precisiones previas.

Considero que la religión es un sistema cultural[1] susceptible de articulación en subsistemas muy variados que reflejan en el orden imaginario las condiciones reales de la existencia en una formación histórica determinada. Cada sociedad, pues, produce una elaboración cultural de carácter taxonómico que intenta explicar la realidad tal y como la percibe, no sólo desde sus constataciones empíricas, sino también desde sus construcciones imaginarias. Ese patrimonio se transmite, en el proceso de integración social desde la infancia, a todos los miembros de la comunidad que se apropian de él, con lo que se evitan el costosísimo esfuerzo intelectual de otorgarse una explicación personal del orden de lo real y su correlato imaginario. El mito[2] constituye el vehículo de transmisión de esa explicación colectiva, que exige reajustes conforme se alteran las condiciones objetivas de la formación histórica en la que fue elaborado. De esta manera, el mito se convierte en un transmisor cultural de extraordinaria importancia, ya que trata de ofrecer un instrumento adaptativo de carácter etiológico para que los miembros de la comunidad no se enfrenten angustiosamente a una realidad que se les pudiera antojar incontrolable y caótica. El mito, muy al contrario, mediante complejas estructuras simbólicas, proporciona orden y otorga sentido a la realidad; por ello ofrece un procedimiento simple para el reconocimiento entre los miembros del grupo: la aceptación colectiva de un sistema de creencias.

Pero, al mismo tiempo, la convivencia entre los miembros de la comunidad tiene que estar regulada de un modo más o menos explícito, en virtud de su propio desarrollo cultural. También en este nivel interviene el mito, pues, aun de forma somera, transmite una norma ética que condiciona y justifica la conducta de la divinidad y su entorno.

Por último, la pertenencia al grupo cultural en el que se ha elaborado un sistema de estas características exige una actividad colectiva que reproduzca de forma sacralizada y simbólica el relato mítico, de manera cadencial, reiterando los ritmos del tiempo y el orden de las cosas que el pensamiento colectivo ha arrebatado al caos para convertirlos en el fundamento de su explicación de la realidad.

De este modo, el mito, en sus diferentes niveles de lectura se manifiesta como un sistema explicativo de las relaciones de los seres astrales y de las fuerzas de la naturaleza, es decir, el ordenamiento del cosmos;[3] de las relaciones de los hombres con su entorno, es decir, el ordenamiento social y productivo; finalmente, también de las relaciones del hombre con el mundo de

ultratumba ctónico o uranio, es decir, el ordenamiento escatológico. Estos tres órdenes que se acaban de mencionar conforman el subsistema de las creencias, que junto al de los valores, es decir, las normas éticas (tipificadas o no legalmente), y el de los rituales, constituye el sistema religioso.

Esta breve manifestación de consideraciones previas era imprescindible para entender la perspectiva desde la cual nos vamos a introducir en el debate acerca de la cualidad religiosa de los misterios. No merece la pena regresar a posiciones obsoletas, determinadas por la consideración de las religiones mistéricas como religiones nacionales, es decir, religiones de estado en sus lugares de origen. Las transformaciones experimentadas desde sus cunas hasta su difusión por las fronteras extremas del mundo romano son tan intensas que no se puede entender el significado de los misterios en el Imperio observando únicamente las expresiones religiosas relacionadas con estas divinidades en sus lugares de origen.[4]

La constatación de la presencia de los misterios en la zona latinohablante del Imperio romano nos obliga a admitir que, de un modo u otro, formaban parte de la supraestructura ideológica y que, en consecuencia, estaban insertos —más o menos conflictivamente— en el sistema religioso imperial. En efecto, no se trataba de sistemas religiosos alternativos, sino episodios dentro de un sistema cultural más amplio, en el que cada cual encontraba su propio espacio en virtud de su nacimiento y disponibilidades, pero siempre asumiendo la integración, querida o forzada, en la religión cívica expresada a través de la piedad personal y de la participación en el evergetismo sacrificial público, al que ya me he referido en la introducción.[5] En tales circunstancias es legítimo pensar que en el momento de máxima expansión de los misterios, sus seguidores no escogían una opción rompedora con el entorno, sino que invocaban divinidades colaterales ya subsumidas en el sistema.

Ahora bien, esa es la situación cuando el proceso integrador ha alcanzado su mayor intensidad; antes de llegar a tan sedante posición, los misterios habían padecido vicisitudes y persecuciones propias de su lejana vocación de sistemas religiosos plenos, ya que el orden imperante los había considerado potencialmente peligrosos dada su capacidad desestructuradora del orden establecido. Sólo cuando tales potencialidades son reconducidas en beneficio del propio sistema imperante es cuando desaparece la intolerancia y la agresividad que contra ellos elabora la ideología dominante. Es entonces cuando los misterios quedan definitivamente integrados en el orden romano como meros cultos, aunque dotados de unos contenidos teóricos y unos procedimientos rituales que los caracteriza como expresiones de religiosidad plenamente autónoma. Pero esa autonomía no debe entenderse como expresión de una tendencia «inexorable» hacia el monoteísmo, sino resultado de la superioridad con la que imagina el fiel a un dios frente a los demás. Este henoteísmo es una forma de desafiar la indiscutible supremacía de Júpiter y, por consiguiente, es un síntoma del cambio ideológico por el que el paganismo tradicional se manifestaba como un instrumento ineficaz para el poder imperial. Esto, con frecuencia, se ha interpretado como la prueba

demostrativa de que los romanos ya no estaban satisfechos con su religión, lo que sólo podría ser aceptable con tal cantidad de matizaciones que la premisa resultaría prácticamente irreconocible.[6]

En cualquier caso, en la medida en que encontramos en los misterios referencias míticas* que postulan un orden en las creencias, en los valores y en los rituales, coherentes en sí mismas, no en su relación con un marco mítico más amplio (así ocurre, por ejemplo, con los dioses olímpicos tomados aisladamente), hemos de admitir que suponen algo más que meros cultos, a pesar de que su destino histórico los haya conducido a una situación confusa, en la que actúan como cultos, o como sectas si se prefiere, aunque poseen una potencialidad religiosa plena.[7] Pero al margen de estas consideraciones secundarias, que no afectan al funcionamiento real de los cultos, puede ser útil atender al análisis de los mitos para acceder a la información que nos transmiten sobre los diferentes subsistemas mencionados.

Así pues, abandonamos aquí este breve capítulo cuya misión no era otra que la de establecer el marco conceptual en el que se integra todo el contenido del libro y cuya estructura responde precisamente a la formulación establecida en las páginas precedentes.

En el capítulo siguiente se estudia el sistema de creencias, con sus tres niveles de intervención que acaban de ser definidos. Otro capítulo atenderá al sistema de valores y un tercero al de los rituales. El lector podrá obtener su propia percepción de la realidad y formalizarse un criterio acerca de las cualidades religiosas de los misterios o la legitimidad de su agrupamiento.[8] El último capítulo era ineludible desde la propia construcción mental de este libro, pues se proporcionan los instrumentos analíticos necesarios para que cada cual valore la relación existente entre los misterios y el cristianismo.

* Es preciso hacer la salvedad correspondiente al culto de Mitra, cuyo relato mítico —de haberlo tenido— no se ha conservado. Como referencia general: R. Turcan, *Mithra et le mithriacisme*, 2.ª edición, París, 1993, p. 93.

2. LOS SISTEMAS DE CREENCIAS EN LOS MISTERIOS

σπέρμα κακίας ... τὰ μυστήρια.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA,
Protréptico, II, 13

Los distintos mitos de los dioses mistéricos, fuente seminal de maldad y corrupción según las palabras del padre alejandrino en su *Exhortación a los griegos*, entrañan sus propias versiones de la realidad y constituyen la base de las creencias de quienes participan en tales sistemas religiosos. Sus relatos forman conjuntos orgánicos, más o menos elaborados, en virtud de su capacidad de integración de las contradicciones e incongruencias culturales, así como de su propio proceso de transformación desde sus diversos orígenes hasta su implantación en el aparato supraestructural romano.

Sin embargo, nuestro acceso a ese conjunto no es global ni homogéneo debido a las características de la fragmentaria documentación disponible. No sólo hemos perdido información correspondiente a muchos de los estadios de su evolución, sino que es probable que hayamos perdido incluso el relato mítico. Afortunadamente, el mito no era el único vehículo para la instrucción de los neófitos, pues la propia vida comunitaria disponía de otros muchos procedimientos de transmisión cultural. Pero, básicamente, la información utilizable para la reconstrucción del universo de las creencias es esencialmente el relato mítico y, en menor medida, la iconografía junto con las referencias literarias o la epigrafía.

La reconstrucción «canónica» de este mundo fue realizada por F. Cumont en 1906.* En su obra se encuentra la descripción del contenido de cada uno de los cultos, aunque la historiografía posterior ha revisado y cuestionado prácticamente cada uno de los postulados del sabio belga. Puesto que

* F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1906, 2.ª edición revisada en 1909 y 4.ª edición revisada en 1929. No ha habido traducción al español hasta 1987, cuando se publicó en Akal la de J. C. Bermejo, muestra no desdeñable de la situación cultural de nuestro país (¿únicamente?). Por desgracia no se aprovechó la ocasión para advertir al lector de la escasa aceptación que las teorías de Cumont tenían ya entre los estudiosos en el momento de su traducción.

nuestro objetivo no es esbozar un panorama historiográfico desde Cumont,[1] me limitaré a proporcionar una información somera sobre el contenido que sea útil para el lector que no haya accedido con anterioridad a estos conocimientos.*

Se ha dicho que, en el ámbito de las creencias, el elemento básico que otorga sentido a los cultos mistéricos es la promesa de salvación o, con una formulación más sutil, la capacidad de doblegar el Destino que tienen los dioses mistéricos. Y deseo expresarme con toda cautela, porque son muchos los estudiosos que debaten esta cualidad a las divinidades que estudiamos.[2] Se trata, sin duda, de una restricción relativamente pertinente, pues se ha abusado en la interpretación de sus atribuciones, al otorgárseles peculiaridades documentadas en el cristianismo y no en los misterios. De hecho, junto a los préstamos y transferencias producidos en la Antigüedad entre los distintos sistemas, la investigación moderna ha provocado una discutible permeabilidad interpretativa al utilizar la información fuera de su estricto ámbito de aplicación.

En relación con nuestro campo de interés, no podemos asegurar sin titubeos que los dioses mistéricos ofrezcan la resurrección a los iniciados ni una innegable cohabitación eterna con la divinidad.** El carácter sotérico, sanador y salvífico de estos cultos ha sido amoldado en función de lo que desde una perspectiva cristiana se entiende como «salvación», es decir, burlar el destino infernal. Pero cuando no existe una dualidad tan marcada sobre el destino de los muertos, resulta más difícil entender a qué se refiere exactamente el carácter sotérico.*** Bastaría con que se tratara simplemente de arrebatar al Destino su inexorabilidad, tanto en el mundo de lo real

* Desgraciadamente, no hay muchas posibilidades de obtener una información adecuada en español. Al mencionado libro de Cumont se podría añadir el de A. Álvarez de Miranda, *Las religiones mistéricas*, Madrid, 1961, útil en su época por la falta de bibliografía, pero ahora obsoleto por la traducción del de Cumont, su fuente de inspiración, y por la ingente bibliografía posterior que ha transformado el conocimiento. Como introducción primaria se podría recomendar el capítulo correspondiente a G. Haufe «Los misterios», en J. Leipoldt y W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, 1971, pp. 111-140. Una versión aliviada de aparato como preludio de este estudio se publicó en J. Alvar *et al.*, *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Cátedra, Madrid, 1995; muchas de aquellas cien páginas se han visto aquí profundamente modificadas.

** Precisamente en estos criterios generales es donde expreso el mayor distanciamiento con respecto a los postulados establecidos por la subjetividad de Cumont, denunciada con justicia por la investigación posterior. Observo, no obstante, que se está produciendo un discutible triunfo de las posiciones minimalistas, hipercríticas con la documentación y poco propensas a asumir soluciones relativistas. No creo en la máxima que postula «in medio veritas», pues la verdad puede residir en un lugar distante de la mediana que separa a dos investigadores; siempre cabe una tercera ocurrencia, o una enésima. Por lo tanto, no pretendo buscar personalmente una cómoda posición ecléctica.

*** De un período historiográfico en que la salvación se situaba exclusivamente en el ámbito escatológico se ha pasado a otro en que sólo se acepta un contenido mundano. La realidad es, sin duda, mucho más ambigua, sutil y rica, por eso es necesario aproximarse a ella de una forma maleable. Prefiero dejar aquí en suspenso la discusión, que será retomada en el apartado correspondiente al Más Allá, aunque conviene retener la pertinente observación de

como en cualquier universo imaginario, es decir, tanto en su dimensión locativa como utópica,* de manera que el arbitrio generado por el sistema cultural grecorromano para explicar las anomalías de la cotidianidad queda, en sus cimientos, debilitado. Ahora bien, persisten las dificultades para definir en qué consiste exactamente y cuáles son los efectos de esa capacidad.

Una dimensión pertinente sobre el alcance y significado de los misterios lo proporciona las palabras que Cicerón atribuye a Marco en su diálogo con Ático, a las que no se podrá restar credibilidad por supuestas contaminaciones cristianas. Y aunque se refiere explícitamente a los misterios eleusinos, el alcance de su afirmación afecta, de modo globalizador, a los restantes misterios que asumen como modelo a los eleusinos:

> ... porque como me parece que tu Atenas había enseñado muchas cosas excelentes y divinas, y las había adoptado a la vida común, así creo que nada había inventado mejor que aquellos misterios, por los cuales de una vida agreste y salvaje hemos pasado a la civilización. Y hechos mejores hemos conocido aquellos ritos, llamados iniciaciones, que son los verdaderos principios de la vida civil, y no sólo aprendimos el modo de vivir tranquilamente sino también el de morir con mejor esperanza (Cicerón, *Sobre las leyes* II, 14, 36, en *Sobre la República. Sobre las leyes*, traducción de José Guillén, Madrid, 1986).

En cualquier caso, el triunfo sobre el Destino está avalado por los documentos que tenemos para el estudio de las religiones orientales. La formulación más llana se lee en un himno isíaco en el que la diosa se declara vencedora sobre el Destino: «He vencido al Destino, el Destino me atiende» (Aretalogía de Cime, vv. 55-56).[3] Serapis no le va a la zaga, pues en el relato de un milagro se pone en boca del dios la expresión: «He mudado a las moiras».[4] No obstante, entre los diferentes textos que a tal efecto proporciona el libro XI de las *Metamorfosis* (= *El asno de oro*) de Apuleyo, autor del siglo II d.C., quizá este (XI, 6, 6-7) sea el más significativo:**

A. D. Nock (*Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, p. 7), según la cual la salvación no requiere conversión, pues constituye un acto integrado dentro del sistema; así pues, no requiere «sustitución», sino que se convierte en un «complemento útil».

* Sigo el criterio expresado por J. Z. Smith, *Drudgery Divine. On Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Londres, 1990, pp. 121-142.

** No es este el momento para afrontar el problema de la intencionalidad del autor ni el carácter de esta preciosa novela en la que el protagonista es convertido por un error en una fórmula mágica en asno y sólo tras su encuentro con Isis recuperará su aspecto humano (para ello remito a las consideraciones vertidas en el apartado correspondiente a la iniciación isíaca); no obstante, adelanto que asumo tanto el componente irónico del autor como el valor documental de su obra, pues frente a lo que habitualmente se piensa, no creo que ambas circunstancias sean incompatibles. La interpretación del texto como producción cómica o satírica no anula, sino que refuerza su valor como fuente sobre los sentimientos religiosos, pues la sátira sólo produce hilaridad en la medida en que denuncia comportamientos reconocibles por los destinatarios del texto. Como último estado de la cuestión puede consultarse S. J. Harrison, *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford, 2000; sobre su valor religioso, pp. 238 ss.

> Tu vida será feliz y gloriosa bajo mi amparo, y cuando, llegando al término de tu existencia, bajes a los infiernos, también allí, en el hemisferio subterráneo, como me estás viendo ahora, volverás a verme brillante entre las tinieblas del Aqueronte y soberana en las profundas moradas del Estigio; y tú, aposentado ya en los Campos Elisios, serás asiduo devoto de mi divinidad protectora. Y si tu escrupulosa obediencia, tus piadosos servicios y tu castidad inviolable te hacen digno de mi divina protección, verás también que sólo yo tengo atribuciones para prolongar tu vida más allá de los límites fijados por tu destino (*fato tuo*) (traducción de L. Rubio, BCG, Madrid, 1983).

Creo que es absolutamente paradigmático. La diosa promete una beatífica vida ultramundana, tras una prolongada existencia por encima de los designios del Destino, de manera que aúna las dos formas de salvación, la física y la espiritual. Es, pues, un magnífico resumen de lo que podemos considerar como una especie de credo isíaco, o al menos su esbozo.

En el apartado correspondiente al Más Allá habrá oportunidad de comprobar cómo otros cultos pudieron participar de esta cualidad esencial de los dioses mistéricos que es su carácter sotérico, independientemente de lo que entendamos por ello. No obstante, es aceptable admitir que el grado de interés de los distintos cultos por la vida ultramundana pudo ser desigual, pero en su conjunto parece que dedicaron una atención mayor que el paganismo tradicional y que en ellos se aprecian algunos de los rasgos que más alejan al cristianismo de la religión grecorromana.[5]

Antes de abandonar este preámbulo introductorio tal vez sea pertinente reflexionar sobre las condiciones en las que se produce la interpretación religiosa de los misterios. En efecto, la «contaminación» con el cristianismo no es algo que afecte en exclusiva a la documentación antigua, también repercute sobre la creación interpretativa moderna. Un ejemplo evidente puede ser este pasaje de M. Eliade que, para comulgar con él, requeriría una cierta exégesis previa:

> Para el historiador de las religiones, la importancia de los Misterios greco-orientales reside sobre todo en el hecho de que ilustran la necesidad de una experiencia religiosa personal, que comprenda la existencia total del hombre, es decir, para utilizar la terminología cristiana, también su «salvación» en la eternidad.*

Al no dejar claro si considera esa «experiencia religiosa» como algo inherente a los seres humanos** y lo embrolla con la consideración del término cristiano, la aceptación de su criterio se hace difícil, si no es de referencia exclusiva para el momento histórico de los misterios, en el que se manifies-

* M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, París, 1992 (1959), p. 245.

** Véase el polémico libro de W. Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge Mass., 1996 (Reseña en *ARYS* 1, 1998, p. 327), en el que se defiende «the existence of biological patterns of actions, reactions, and feelings activated and reelaborated through ritual practice and verbalized teachings, with anxiety playing a foremost role ... Religion follows in the tracks of biology» (p. 177).

ta dicha necesidad personal. No pocos investigadores que niegan el carácter salvífico trascendente de los misterios rechazarían la apreciación de Eliade. Conviene, pues, mantener una posición cautelar, sin que la comodidad del argumento favorable nos impida mantener una tensión en exceso rigurosa. Pero retomemos el hilo de nuestra exposición, tras la digresión metodológica.

El encuentro entre el cristianismo y los misterios ha sido objeto de profusa reflexión. En otros lugares iremos atendiendo a cuestiones puntuales y un capítulo específico sobre la relación histórica e historiográfica entre misterios y cristianismo cierra este volumen. Sin embargo, es este el momento en que es preciso mencionar un problema conceptual básico. El monoteísmo cristiano agrede a las posiciones de controlada tolerancia que predominan en la intelectualidad actual. Para comprender la intolerancia se busca en los orígenes la razón que explique tal naturaleza de las cosas, pero esa búsqueda se convierte, paradójicamente, en un instrumento adicional para la controversia.

Mientras que para unos el monoteísmo revitaliza los más auténticos sentimientos religiosos que sitúan al cristianismo en el estadio más avanzado de la evolución del fenómeno religioso, lo que equivale a afirmar la irrenunciable superioridad del cristianismo, para otros no hay una originalidad específica en el cristianismo, puesto que enfatizan las tendencias monoteístas que estarían ya irreversiblemente arraigadas en la religiosidad de los habitantes del Imperio romano. Para reforzar la veracidad del postulado se traen a colación los sentimientos de los seguidores de las divinidades mistéricas en las que supuestamente encuentran sanción para sus propósitos. En mi opinión, hay al menos dos consideraciones necesarias para afrontar el problema con mayor riqueza intelectiva. Una afecta al propio proceso constructivo del exclusivismo cristiano, asunto en el que no creo oportuno entrar ahora, pero sobre el que es necesario reflexionar si tenemos en cuenta la distancia entre el discurso religioso y su práctica, así como las actitudes de las comunidades y sus responsables ante las desviaciones constatadas.* La otra consideración atañe más directamente a nuestro propósito, pues está en relación con la presunción de un carácter exclusivista en los seguidores de los misterios, así como las tendencias sincréticamente integradoras que se detectan en la evolución de la religión imperial.**

* El asunto afecta a la propia formalización del exclusivismo cristiano que, naturalmente, no se pone en práctica rigurosa hasta su maridaje con el poder político. En cualquier caso quien se interese por las vías de aplicación del exclusivismo y sus procedimientos debe acudir a F. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, 2 vols., RGRW 115 (antes EPRO), Leiden, 1993-1994 y C. Martínez Maza, *Los misterios y el cristianismo: comportamientos y reacciones ante un proceso de cambio*, Huelva, 2000 (en prensa).

** El concepto de sincretismo es una especie de comodín demasiado utilizado por los estudiosos de las religiones antiguas. Su ambigüedad es útil compañera para quienes no desean definir demasiado su pensamiento, pero yo preferiría ser muy cauto con su empleo. Por ello recomendaría las observaciones de la introducción de Ch. Stewart y R. Shaw, eds., *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, Londres-Nueva York, 1994, pp. 1-26.

Considero poco acertada la idea frecuentemente admitida de que existe un proceso de sincretismo monoteísta que culmina en el cristianismo, pues, de hecho, el cristianismo se ve obligado a integrar el politeísmo predominante en los sentimientos religiosos de la mayoría, otorgando carácter sacro a seres inferiores que articulan un auténtico panteón cristiano jerárquicamente muy estructurado. En este sentido, la tendencia sincretizadora no es una realidad histórica, o no lo es en su dimensión «monoteizante». Cuestión distinta es que hubiera un deseo político de integración del mayor número posible de cultos en una estructura jerárquica que resultara creíble y favoreciera los intereses imperiales. Por otra parte, no es defendible la existencia de una dinámica monoteísta o su correlato conductual en forma de exclusivismo entre los seguidores de los misterios, detectable en ciertas formulaciones de la *pietas* propia de estos cultos. Se trata más bien de una construcción filosófica, con limitada repercusión en las prácticas religiosas, por más que el triunfo del cristianismo haya hecho pensar que la dinámica monoteísta era imparable.

La imagen más apropiada para interpretar el fenómeno aludido es a través del concepto de «henoteísmo», al que Versnel ha dedicado lúcidas observaciones.* El término, creación moderna, procede de la fórmula: «εἷς ὁ θεός» («uno es el dios»), que no implica exclusivismo, sino una preferencia

* H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, SGRR 6, Leiden, 1990, especialmente pp. 35 ss. Desgraciadamente, no hay una generalización del uso de este concepto. Con impecable congruencia lo emplea T. Kotula, «Les Apologistes Africains du III^e^ siècle face aux tendences monothéistes païennes», *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord. Spectacles, vie portuaire, religion. Actes du V^e^ Colloque international*, París, 1992, pp. 153-158 y, sintomáticamente, uno de los apéndices de Turcan (*Mithra et le mithriacisme*, París, 1993) se titula «L'hénothéisme mithriaque», pp. 145 ss. En recientes publicaciones sorprende no sólo el desconocimiento de la obra de Versnel, sino la entrega acrítica a la repetición de que existían tendencias monoteístas. Creo que la causa está en la consideración de que el término «monoteísmo» atrae más auditorio que el «henoteísmo». Cualquiera que acceda a la más reciente publicación que conozco sobre el tema (agradezco al Doctor Winrich Löhr la noticia) se sorprenderá por la incomodidad que genera a los autores que en ella participan hablar constantemente de monoteísmo en un contexto politeísta, por más que se fuerce a creer que el monoteísmo era la tendencia ineludible. Véase P. Athanassiadi y M. Frede eds., *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, en el que únicamente en una ocasión aparece el término henoteísmo, con el que no sólo M. L. West («Towards Monotheism», pp. 21-40), sino todos los demás coautores se hubieran sentido mucho más cómodos que bajo el rótulo que convocó el seminario que ha dado título a este libro; el propio West señala: «Where we see a god emerging as plenipotentiary, the existence of other gods is not denied, but they are reduced in importance or status, and he is praised as the greatest among them. This is sometimes called "henotheism"» (p. 24). Con tal postulado, lo chocante es que siga hablando de tendencias monoteístas, o que se integre bajo ese título el artículo de Liebeschuetz («The Significance») cuando su conclusión es que tal vez hubiera una especie de sincretismo personal especialmente entre los pensadores neoplatónicos, pero en la práctica todos eran politeístas. Lamentablemente, el mismo error terminológico se encuentra en el libro de Elizabeth DePalma Digeser (*The Making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*, Ithaca-Londres, 2000), aunque agravado por el hecho de que, al tratar sólo con un documento literario, universaliza la dinámica monoteísta. La realidad, creo, se manifiesta bien distinta, pues no es el paganismo el que se hace monoteísta, sino el cristianismo politeísta, ya que

más o menos intensa del dedicante. A pesar de su relativa frecuencia, es necesario repetir que el henoteísmo no constituye una forma de creencia generalizada en la época imperial. Como mera analogía podríamos indicar que los seguidores de los cultos orientales eran una minoría insignificante en el total de la población del Imperio, aunque su notoriedad fuera inversamente proporcional a su número.[6] Sin duda hay motivos económicos, pero también de identificación religiosa, que explican ese potencial amplificador de su relevancia social.

Una vez establecidas algunas de las premisas que definen la relación entre el dios mistérico y sus seguidores, conviene prestar atención a las características de estos dioses, sugeridas en sus relatos míticos.

1. El orden cósmico y la naturaleza divina

> Pues la naturaleza de los dioses debe gozar por sí con paz profunda de la inmortalidad: de los sucesos humanos apartados y distantes; sin dolor, sin peligro, enriquecidos por sí mismos, en nada dependientes de nosotros: ni acciones virtuosas ni el enojo y la cólera los mueven.
>
> LUCRECIO, *De rerum natura*, II, 646-652 (traducción de A. Marchena, Madrid, 1983)

> El método fenomenológico no nos conduce más que a descubrir variantes de un solo fenómeno, abstracción hecha de toda dimensión histórica.
>
> A. BRELICH, «Initiation et Histoire»

así lo exigen los fieles que terminan venerando a la Virgen, a los ángeles y a los santos como dioses menores, sustitutos de sus numerosos entes divinos; técnicamente el monoteísmo cristiano se reduce a una declaración dogmática, aceptada formalmente —a pesar de la contradicción que para la lógica supone la Trinidad— por los cristianos que, sin embargo, actúan exactamente igual que los seguidores del politeísmo pagano. Inútil, por tanto, es la invitación a buscar monoteísmo en los misterios, como proponen para un próximo seminario (Athanassiadi y Frede p. 20, nº 49: «So crucial an area of pagan monotheism as the theology of the mystery cults has not been touched upon in this volume; it is our intention to examine this important theme in a future seminar»). Tal vez si hubieran tenido a mano la obra de G. Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in late Antiquity*, Princeton, 1993 o el artículo de K. Bradley, «Contending with Conversion: Reflections on the Reformation of Lucius the Ass», *Phoenix*, 52.3-4 (1998), pp. 315-334, sus planteamientos habrían sido más sutiles, pues Fowden, en la p. 5 identifica someramente las diferencias entre los conceptos «politeísmo», «henoteísmo» y «monoteísmo», siguiendo básicamente a Versnel, y se distancia de la generalización del monoteísmo hacia las realidades henoteístas, por ejemplo, pp. 40-41, o en el tratamiento del mitraísmo de Juliano, pp. 52-56; por su parte, Bradley interpreta la metamorfosis de Lucio no como una conversión, sino como expresión del henoteísmo (p. 331).

Es común a los dioses de los misterios experimentar una vivencia humana, caracterizada por el contacto directo con la muerte. Algunos incluso la padecen, distanciándose radicalmente de los dioses olímpicos, cuyas vicisitudes no incluyen su propia muerte. Sólo desde una perspectiva retórica pueden ser colocados todos los dioses en un bloque único, como hace a comienzos del siglo IV el apologista Lactancio (*Instituciones divinas* XVII, 6-9):

> Consideremos, si parece bien, las desgracias de los infelices dioses. Isis perdió a su hijo; Ceres a su hija; Latona, desterrada y arrastrada por el orbe de la tierra, a duras penas encontró una isla donde dar a luz; la madre de los dioses se enamoró de un hermoso joven y al sorprenderle con una meretriz lo castró y convirtió en eunuco: por eso sus ritos sagrados son celebrados ahora por sacerdotes eunucos; Juno persiguió con dureza a las meretrices, porque ella no pudo dar a luz de su hermano... Y ¿qué decir de la obscenidad de Venus, prostituta al placer no sólo de todos los dioses, sino también de todos los hombres? Ella, en efecto, a raíz de su famoso estupro con Marte engendró a Harmonía; de Mercurio engendró a Hermafrodito, que nació andrógino; de Júpiter a Cupido; de Anquises a Eneas; de Bute a Erice; de Adonis no pudo tener ningún hijo, porque, siendo aún niño, murió a consecuencia de las heridas de un jabalí; ella fue la primera, según se dice en la *Historia Sagrada* [de Evémero], que instituyó el arte de la prostitución y la que introdujo a las mujeres de Chipre en la profesión de conseguir dinero a cambio de entregar su cuerpo a todos: y esto lo hizo para que no pareciera que era ella la única impúdica y deseosa de hombres entre otras mujeres.
>
> (Trad. E. Sánchez Salor, BGC, 1990, pp. 130-131)

A pesar de esta invectiva en la que a continuación son otros dioses los destinatarios de la denuncia, lo cierto es que la muerte es sustancialmente ajena a los dioses del panteón tradicional y por ello no es justa la amalgama del autor cristiano. Pero aún hay más; la experiencia directa que con la muerte tienen los dioses de los misterios es básica para el hecho trascendente ulterior como es el triunfo de la vida gracias a la inmortalidad por ellos procurada. La muerte, por tanto, los acerca a los humanos, pero el renacimiento que les brindan contiene una grandiosidad inalcanzable para los dioses tradicionales del panteón grecorromano.

Es preciso advertir que el contacto con la muerte no es similar entre todos los dioses de los misterios. Entre los siglos XIX y XX el éxito de la escuela de la Historia de las Religiones y el método comparativo favoreció agrupaciones tan inconsistentes como la que acabamos de atribuir a Lactancio. Suponían que los dioses mistéricos tenían una experiencia similar de la muerte, pues la padecían en su propia carne, pero lograban sobreponerse a ella gracias a su potencia vital, a su capacidad creadora, demiúrgica y salvífica. Osiris muere descuartizado, pero su esposa Isis logra resucitarlo. Cibeles provoca la muerte de Atis, pero consigue que continúe vivo. Mitra, en cambio, no padece la muerte, pero mata al toro del que surge de nuevo la vida.



FIGURA 4. Anubis, Isis y Neftis en duelo por Osiris. Dibujo del Papiro de Berlín 3.008.



FIGURA 5. Reverso de un «aes» procedente de Tarso (Cilicia) en el que Mitra da muerte al toro (Gordiano III, 238-244 d.C.)

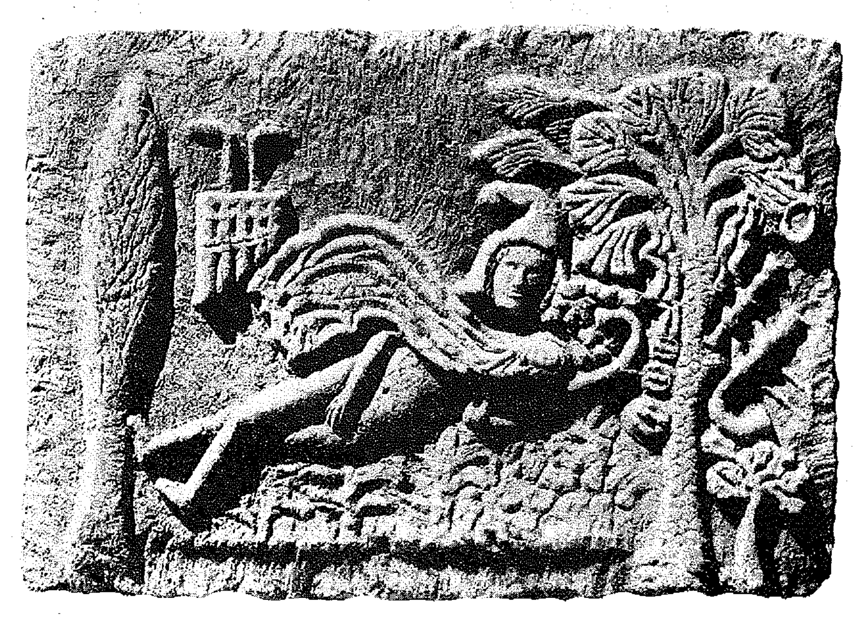


FIGURA 6. Atis muerto. Relieve de mármol de Glanum (Museo de Saint-Rémy de Provence).

La muerte y la inmortalidad fueron interpretados como simbolismo de la regeneración anual de la naturaleza, asunto central de estas religiones. Cien años de discusión han servido, entre otras cosas, para descubrir que la realidad es mucho más compleja de lo que entonces aparentaba. La resurrección de Osiris queda restringida al mundo de ultratumba; la de Atis está puesta en entredicho y en Mitra no hay nada que pueda ser relacionado con una resurrección. Sin embargo, el triunfo sobre el destino persiste como una constante y la salvación ultramundana se convierte al menos en un momento determinado de la época altoimperial en una convicción profunda para muchos de los fieles implicados en los misterios. De hecho, el rito central de los misterios, al que dedicaremos una especial atención más adelante, es la iniciación, que contiene todo el simbolismo de la muerte y la resurrección.

Estos dos, junto con el carácter sotérico ya mencionado, constituyen los conceptos elementales en el debate y posterior definición de los misterios. El mito, o el relato legendario, se ofrece como ejemplo de la vivencia y pasión de estos dioses y se proyecta en los ritos: Isis, nos dice Plutarco (*Sobre Isis y Osiris* 27 = 361 D-E), no queriendo que sus sufrimientos cayeran en el silencio o en el olvido, unió a sus sacratísimas iniciaciones imágenes, alegorías y representaciones de su pasión.*

Naturalmente, no es sólo este carácter vivencial el que los define como dioses mistéricos. En efecto, nada parece más antropomorfo que los dioses de Homero cuyos vicios y virtudes no pueden ser envidiados: son verdaderamente humanos. Sin embargo, la más destacada peculiaridad de tales dioses es la privación de una de las experiencias más íntimas que tenemos los seres humanos: la muerte.

Por el contrario, los dioses mistéricos comparten de uno u otro modo con sus fieles el último de los «ritos de paso»,[7] el tránsito del ser al no ser. Y gracias a esa experiencia, adquieren una relación privilegiada para atender los problemas, inquietudes y necesidades de los hombres, porque, en definitiva, esa es, mientras no se demuestre lo contrario, la preocupación más extendida en el orden trascendente. Y hubo de serlo también en el momento de plenitud de los misterios, durante los tres primeros siglos de la era cristiana.

La regulación del cosmos parece claramente establecida, al menos en los cultos egipcios, tras el combate astral de Horus y Set, pero con mayor claridad se aprecia, por ejemplo, a través de los epítetos divinos, cómo Isis es la dominadora universal, con poder sobre los dioses, los hombres y la naturaleza.[8] De forma igualmente diáfana se percibe a través de la iconografía mitraica, que posee una representación simbólica del orden cósmico firmemente documentada.[9] Tampoco es más difícil detectar la conexión astral en el caso de los misterios frigios, pues, aunque de forma menos evidente, tan-

* Obsérvese el paralelismo de las palabras de P. Larkin, *Required Writing: Miscellaneous Pieces 1955-1982*, Londres, 1983, p. 79: «I write poems to preserve things I have seen/thought/felt (if I may so indicate a composite and complex experience) both for myself and for others, which I am trying to keep from oblivion for its own sake».



FIGURA 7. Apoteosis de Mitra. Detalle de un relieve de Klagenfurt (Virunum). Helios lleva a Mitra en su cuadriga al cielo

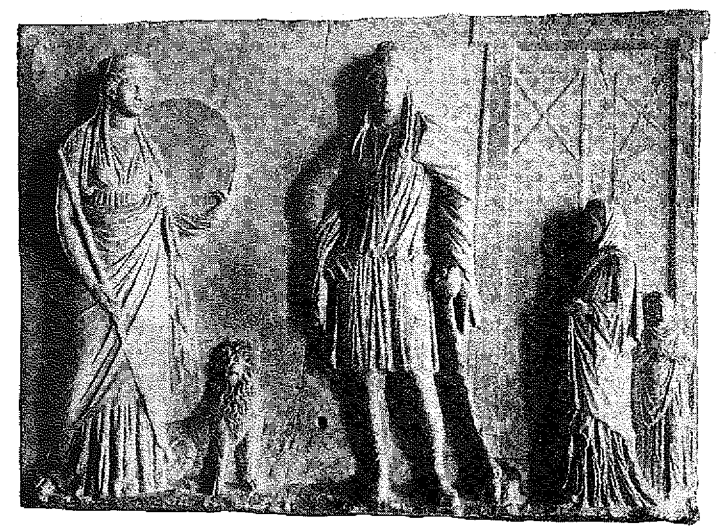


FIGURA 8. Atis presidiendo el mundo de ultratumba, al que acceden una madre y una hija. Museo de Venecia, s. III-II a.C.



FIGURA 9. Osiris resucitando. Relieve del templo de Dendera.

to el registro literario como el iconográfico permiten distinguir el ordenamiento que del universo hacen los misterios frigios.* El carácter solar de Atis está presente en algunas referencias tardías, como Macrobio (*Saturnales* I, 21, 9), que afirma: «Al sol, bajo el nombre de Atis, lo adornan la flauta y el cayado»[10] y, por su parte, Magna Mater se convierte en esposa de Zeus, dueña de la vida, origen de cuanto se genera (Juliano, *Discurso a la Madre de los Dioses*, V, 166 a = *Or.* V). Y no creo que se deba rechazar la noticia, ofrecida por el emperador que en el siglo IV abandonó el cristianismo para regresar a la tradición pagana, como hacen algunos, sencillamente por ser consecuencia del sincretismo solar de la época. En efecto, poco a poco se había ido elaborando entre los intelectuales un sincretismo capaz de integrar a los más dispares dioses vinculados al sol. Precisamente, si Atis era susceptible de ser integrado entre las divinidades solares en ese proceso de sincretismo, lo sería en virtud de su previo carácter solar. No obstante, la información más precisa la proporciona en el s. IV, aunque con la sobriedad que caracteriza su texto, Salustio, autor amigo del emperador Juliano y, como él, representante de la interpretación simbolista del mito y mística del culto:

> La Madre de los Dioses es la diosa creadora de la vida (*tsogonos*), por eso se denomina Madre; en cambio, Atis [es] el artesano (*demiourgos*) de lo que se crea y de lo que se destruye, de ahí el relato de su hallazgo junto al río Galo, pues el Galo representa la vía láctea (*Sobre los dioses y el mundo*, IV, 8; cf. Juliano, *Or.* V, 165 b-c y 166 a-b).

Y por si aún cupieran dudas, en el mismo párrafo especifica:

> La Madre se enamora de Atis y le otorga los poderes uranios, lo que simboliza el gorro frigio (*pilos*) (Cf. asimismo Juliano, *Or.* V, 165 b; 170 d-171 a).

* La solución creyó hallarla J. G. Frazer (*The Golden Bough. Part IV. Adonis, Attis, Osiris*, vol. 1, Londres, 1976 [1914] pp. 281 ss.) en la conexión entre Atis y Zeus, a través del epíteto Papas (evidentemente, padre) que aparece en el primero de los Himnos a Atis recogidos por Hipólito en su *Refutación de todas las herejías* (V, 9, 8) contra los naasenos, la secta gnóstica en la que se habría elaborado una exégesis positiva del mito de Atis; allí, en la lista de identificaciones de Atis con dioses de otros panteones concluye: «Y los frigios te [a Atis] llaman tanto Papas, como cadáver, o dios, o el estéril, o el cabrero, o la verde espiga cortada, macho tañedor de la siringa que dio a luz el almendro cargado de frutos»; y además, en el segundo de estos Himnos Atis es mencionado como «pastor de los astros luminosos». Cf. N. Turchi, *Fontes Historiae Mysteriorum*, Roma, 1930, n° 265; M. Marcovich, «The Naassene Psalm in Hippolitus (*Haer.* 5.10.2)», en B. Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism* 2, Leiden, 1981, pp. 770-778 (= *id.*, *Studies in Graeco-Roman Religion and Gnosticism*, Leiden, 1988, pp. 80-89). Atis funcionaría, pues, como un padre cielo, por oposición a Cibeles, madre tierra (H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux à Rome et dans l'Empire Romain*, París, 1912, p. 15). No obstante, la sugerencia no goza de aceptación; aunque, en mi opinión, podría contribuir desde la amalgama de simbolismos a comprender de forma globalizadora el significado del mito. Véase, además, el carácter astral de Atis en Turcan, *Les cultes orientaux*, p. 72.



FIGURA 10. Atis pastor. Dibujo de una estatua procedente de los Museos Vaticanos.

Aunque estas noticias correspondan ya al siglo IV d.C. no tienen por qué haberse gestado en época reciente; es muy probable que la formulación más o menos novedosa —dependiente quizá del neoplatonismo— arrastre una carga conceptual previa, originada en una elaboración cosmológica metróaca, es decir, propia de la Madre de los Dioses. Esa nueva construcción, iconográficamente hablando, queda reflejada en las estrellas representadas en el gorro de Atis.* Pero no sólo el simbolismo iconográfico parece preludiar la

* Juliano, *Or.* V, 165 b, afirma que la Madre de los Dioses se había enamorado de Atis, al que regala el gorro frigio adornado de estrellas, de modo que Atis está cubierto por el cielo que nos rodea y el río Galo no es sino la Vía Láctea. Probablemente la mejor representación del cosmos organizado por Cibeles corresponde al plato de plata hallado en Parabiago, cerca de Milán (figura 22), de época antonina según A. Levi (*La patera d'argento di Parabiago*, R. Is-

interpretación que del mito se hace en el siglo IV, pues los llamados Himnos de Atis, dos breves composiciones con las que concluye la amplia noticia que a comienzos del siglo III proporciona Hipólito (*Refutatio* V, 9, 8-9) sobre los gnósticos naasenos, contienen ya el núcleo de la interpretación que leemos en los eruditos paganos del siglo IV. Al final del segundo de los Himnos, Atis es citado como «pastor de los blancos astros», cuya imperfección humana se resuelve mediante la ablación de sus genitales que lo reintegra en su divina perfección (*Refutatio* V, 7, 13-15).[11]

Pero no desearía que disquisiciones puntuales me alejaran del objetivo inmediato. Será, sin duda, el contenido de los propios mitos el mejor introductor en la naturaleza de los dioses y su participación en el orden cósmico. Posteriormente, aun dentro del sistema de las creencias, trataremos algunas cuestiones sobre el hombre en el mundo y en el Más Allá.

Los misterios egipcios

a) El mito de Isis-Osiris

El paradigma de la vivencia personal de los dioses mistéricos se reconoce en el ciclo de Isis y Osiris, que, aunque en principio son independientes, están asociados al menos desde el III milenio a.C., pues ya en los textos de las pirámides se encuentran los primeros datos escritos al respecto.[12] Desde entonces se producen reelaboraciones, pero ningún relato resulta tan completo como el que transmite Plutarco en el tratado *Sobre Isis y Osiris* (especialmente caps. 12-19 = 355 D-358 D; en lo sucesivo *Is.*), cuyo propósito es ofrecer una versión integradora y, por lo tanto, busca la eliminación de los elementos contradictorios.[13] En consecuencia, el resultado no es una composición literaria de un conocimiento popular, sino una construcción intelectual por un autor comprometido en la dirección política de su momento.* En virtud de ello, el texto de Plutarco no es cristalino; bajo la apariencia de un relato inteligible persisten las penumbras que le confieren el atractivo necesario cuando se trata de asuntos sobrehumanos. En cualquier caso, posee

---

tituto d'Archeologia e Storia dell'Arte V, Roma, 1935); aunque la mayor parte de la crítica se inclina por el siglo IV: Vermaseren, *The Legend of Attis*, pp. 27 ss., lám. XVII; *CCCA* IV, 1978; L. Musso, *Manifattura suntuaria e committenza pagana nella Roma del IV secolo. Indagine sulla Lanx di Parabiago*, Roma, 1983, p. 106; J. M. C. Toynbee y K. S. Painter, «Silver Picture Plates of Late Antiquity: A.D. 300 to 700», *Archaeologia*, 108 (1986), pp. 29-30. Una visión distinta: H. M. Jackson, «Love Makes the World Go Round. The Classical Greek Ancentry of the Youth with the Zodiacal Circle in Late Roman Art», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, p. 153. Sobre el entorno cultural y literario en el que se inscribe la *lanx*, cf. Turcan, «Attis Platonicus», pp. 397-398, donde se defiende que Atis representa el alma.

* Podríamos interpretarlo como uno de esos intelectuales que buscan la unión orgánica entre la infraestructura y la supraestructura para constituir un «bloque histórico», según la propuesta de A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Turín, 1949.

el mérito de ofrecer una racionalización de las variantes del mito en el momento en que los misterios están en pleno auge. No es, en absoluto, mi intención privilegiar la información proporcionada por quienes intelectualizan la religión.* El problema es que, a falta de otras fuentes, hemos de hacer uso de lo que poseemos, aunque otorgándole el valor que le corresponde. En ese sentido, la preocupación de Plutarco no es tanto didáctica como pretendidamente objetivadora para hacer inteligible en el pensamiento grecorromano de los primeros lustros del siglo II un mito originalmente egipcio pero muy difundido en el mundo grecorromano.** La popularidad de Isis en la cuenca mediterránea en esa época hacía de la reinterpretación de Plutarco no una extravagancia sino algo presumiblemente aceptable. Es en esa justa dimensión en la que puede ser tomada como guía para el estudio, y no porque fuera una especie de versión oficial o canónica, creída por sus coetáneos y, por lo tanto, necesariamente creíble para nosotros.

La historia, sucintamente contada según la mencionada versión de Plutarco,*** sería más o menos como sigue: había dos parejas divinas, cuyos cuatro miembros son vástagos de Rea-Nut (la Gran Madre Celestial), que simbolizaban los principios antagónicos del Bien y del Mal. La primera está formada por Osiris y su esposa y hermana, Isis, que se amaban ya antes de nacer y se unieron furtivamente en la oscuridad del seno materno. Tal vez pudiera tratarse de un residuo de relaciones heterosexuales endogámicas, aprovechado posteriormente para la justificación mítica del matrimonio entre hermanos en el mundo faraónico, en la dirección apuntada por Diodoro Sículo (I, 27, 1).[14]

Forman la pareja que simboliza el mal Set, traducido a la nomenclatura griega como Tifón, y su hermana y esposa Neftis, que son asimismo hermanos de la pareja buena: cuatro hermanos, pues, casados entre sí. Osiris, el Señor de todas las cosas, reina en Egipto con sabiduría. Enseña la agricultu-

* Naturalmente, asumo la advertencia de K. Hopkins, *A World full of Gods*, Londres, 1999, p. 4.

** Entre los años 120 y 130 se sitúa la muerte de Plutarco y existe un cierto consenso en aceptar que el *De Iside et Osiride* es una obra de su última producción; cf. J. G. Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970, p. 14. Por otra parte, este mismo autor (pp. 46 y 74) defiende que las especulaciones de Plutarco son ajenas a la realidad circundante del culto de Isis en Grecia. Las razones aducidas corresponden únicamente a la información factual, pero nada impide pensar que las preocupaciones «teológicas» de Plutarco fueran compartidas por los responsables del culto, como, por ejemplo, la propia destinataria del tratado, la sacerdotisa isíaca Clea, identificada habitualmente —pero sólo por la coincidencia nominal— con la que aparece en unas inscripciones de Delfos (Froidefond, en *Plutarque*, París, 1988, pp. 19 ss.).

*** Me dejo llevar por el relato de Plutarco, al que incorporo las referencias correspondientes a Diodoro Sículo y los comentarios que permiten hacer algo más inteligible el mito. Es ineludible tener presente la edición riquísimamente comentada de Griffiths a la que he aludido en la nota anterior, así como su precedente T. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris*, 2 vols., Darmstadt, 1967, cuyo primer volumen está dedicado al comentario del mito (*Is.* 12-20), con texto griego y traducción al alemán, mientras que el segundo volumen, ya sin el original griego, se dedica al resto del tratado.

ra a los egipcios, les otorga leyes y les enseña cómo honrar a los dioses. Decide entonces civilizar al resto del mundo por medio de la persuasión; su verbo convincente, acompañado del canto y de la música, le permitió no tener que usar casi nunca la violencia y por ello los griegos lo identifican con Dioniso (ya en Heródoto II, 42, 144 y 156, aunque atribuye a los egipcios la identificación, y Diodoro I, 14-18, adjudica a Osiris parte de las aventuras de Dioniso). A su vez, Isis se identifica con Deméter (Diodoro I, 25, 1; 96, 5), de modo que el tratado de Plutarco es en buena medida una justificación del parentesco de los misterios egipcios con los eleusinos.[15]

Durante su ausencia, Isis ejerció el poder como regente (también en Diodoro I, 17, 3), pero a su regreso, Set organizó una conspiración en la que intervienen setenta y dos conjurados. Para acabar con su hermano urdió la siguiente añagaza.

Habiendo tomado en secreto las medidas de Osiris, mandó fabricar el más precioso sarcófago jamás imaginado. Entonces convocó a sus compinches a un banquete al que estaba asimismo invitado Osiris para el 17 de Athyr (13 de noviembre). En medio del festín hizo entrar su obra maestra. Aprovechando la admiración general, Set abusa de la ocasión para prometérselo como regalo a aquel de los presentes que coincidiera con el tamaño del sarcófago. Uno tras otro fueron probándolo hasta que le llegó el turno al bueno, que se confunde con el ingenuo. Ignorante, se tiende en el sarcófago, momento convenido por los comensales para cerrar la tapa, clavetearla y sellarla con plomo. Halla, pues, la muerte Osiris en tan dolosas circunstancias. Para evitar posibles complicaciones y asegurar mejor su propósito, Set arroja el sarcófago al Nilo, cuya corriente lo arrastra por el brazo tanítico del Delta, por ello llamado «Maldito», hacia el Mediterráneo. Y boga por el mar hasta que queda atrapado en Biblos bajo una erica, brezo para unos, tamarindo para otros.[16]

Teniendo en cuenta que, al menos en parte, el mito está tipificado ya en el III milenio a.C., se ha sugerido que este detalle podría ser expresión de las relaciones entre Egipto y Biblos en ese momento, favorecidas por la corriente natural del Mediterráneo que recorre su litoral en sentido contrario al de las agujas de un reloj.[17] Sin embargo, lo cierto es que ninguna fuente egipcia recoge esta ubicación del hallazgo en Biblos. Plutarco es el testimonio más antiguo al respecto, por lo que las motivaciones de la aparición en la ciudad de los gibilitas pueden ser diferentes, como por ejemplo la necesidad de explicar la razón por la que los dioses egipcios tienen culto en la ciudad fenicia, atestiguado para Osiris desde el Imperio Nuevo y para Isis desde el siglo VII, o quizá por la asimilación de Osiris y Adonis.[18]

Cuando Isis conoce la noticia se corta un mechón de cabello y se viste de luto. La esposa, desesperada, busca infructuosamente al marido, de cuyo paradero nadie sabe dar cuenta, hasta que unos niños, a los que se atribuye capacidad profética especialmente cuando gritan lo que les viene a la cabeza mientras juegan en los recintos sacros,[19] le indican el rumbo que el sarcófago ha seguido.

Mientras tanto, Isis había sabido que su amado esposo había tenido un involuntario escarceo con Neftis, al haberla confundido con su propia esposa. Sabía que fruto de ese error había nacido una criatura abandonada tras el parto por su madre aterrada por las represalias de Set. La introducción de esa digresión no viene a cuento en el relato de Plutarco, por lo que algunos autores* sospechan que la acción de Set, para la que no hay explicación alguna sino la atribución gratuita del papel de malvado, sería precisamente la represalia de este adulterio, embellecido sin justificación como si de un episodio fortuito se hubiera tratado. Sin embargo, no se pueden desdeñar los *Cantos de Isis y Neftis*, procedentes de diferentes papiros, en los que se declara abiertamente la adúltera relación que el moralista Plutarco silencia y que Diodoro tajantemente acalla al señalar que Isis juró no tener relación carnal con hombre alguno tras la muerte de Osiris (I, 22, 1: «Medenos andros», «ningún hombre», pero nada dice de los caprichosos dioses; repite la afirmación en I, 27, 1).

El caso es que, tras enormes desvelos, Isis, ayudada por unos perros, encuentra el rastro de su hijastro y doblemente sobrino, el divino Anubis, que desde entonces se convierte en su guardián más fiel y discreto acompañante en sus siguientes aventuras (Diodoro I, 87, 2-3).

Las mánticas informaciones de los niños resultan providenciales, de modo que Isis se dirige al famoso puerto fenicio. Ayudada por sus conocimientos mágicos logra encontrar a su esposo, que había provocado el asombroso crecimiento del arbusto bajo el que había quedado atrapado su ataúd. El tamaño prodigioso adquirido atrajo la atención del monarca gibilita, que utilizó el tronco en el que se ocultaba el sarcófago como columna vertebral de su palacio.

A continuación, Isis logra entrar en el entorno del palacio y es invitada por la reina a ser la nodriza del joven príncipe, al que amamanta no con su pecho, sino con un dedo, gesto mediante el cual aún a mediados del siglo pasado se realizaba el rito de la adopción en Etiopía.** El hijo que después habrá de tener Isis, Harpócrates, aparece representado llevándose un dedo a la boca, pero no tiene por qué haber conexión entre los episodios gibilitas y la historia posterior, pues, de hecho, un tema favorito en el isismo es la representación de la diosa amamantando convencionalmente a su hijo.[20] Sea como sea, Plutarco continúa su relato indicando que Isis intentaba hacer inmortal al príncipe, arrojando al fuego sus partes mortales, mientras ella mis-

* Así Hopfner I, p. 46. En contra, Griffiths, *Plutarch's De Iside*, p. 316. En estas dos obras puede encontrarse la información papirológica en la que se cita a una Neftis increpando a Horus que le abra la puerta para ver a su padre, o se dice que Osiris se ha enamorado de Neftis, o incluso se recoge la queja de Isis ante su padre porque Neftis se acuesta con Osiris, como parte de este edificante y divino vocerío.

** En efecto, quien deseaba ser adoptado por alguien de rango superior chupaba el dedo de éste en señal de sumisión y aceptación del alimento: M. Parkyns, *Life in Abyssinia*, Londres, 1853, I, p. 198; cit. por Griffiths, *Plutarch's De Iside*, p. 327. Es probable que en el antiguo Egipto también fuera el procedimiento para solicitar la adopción.

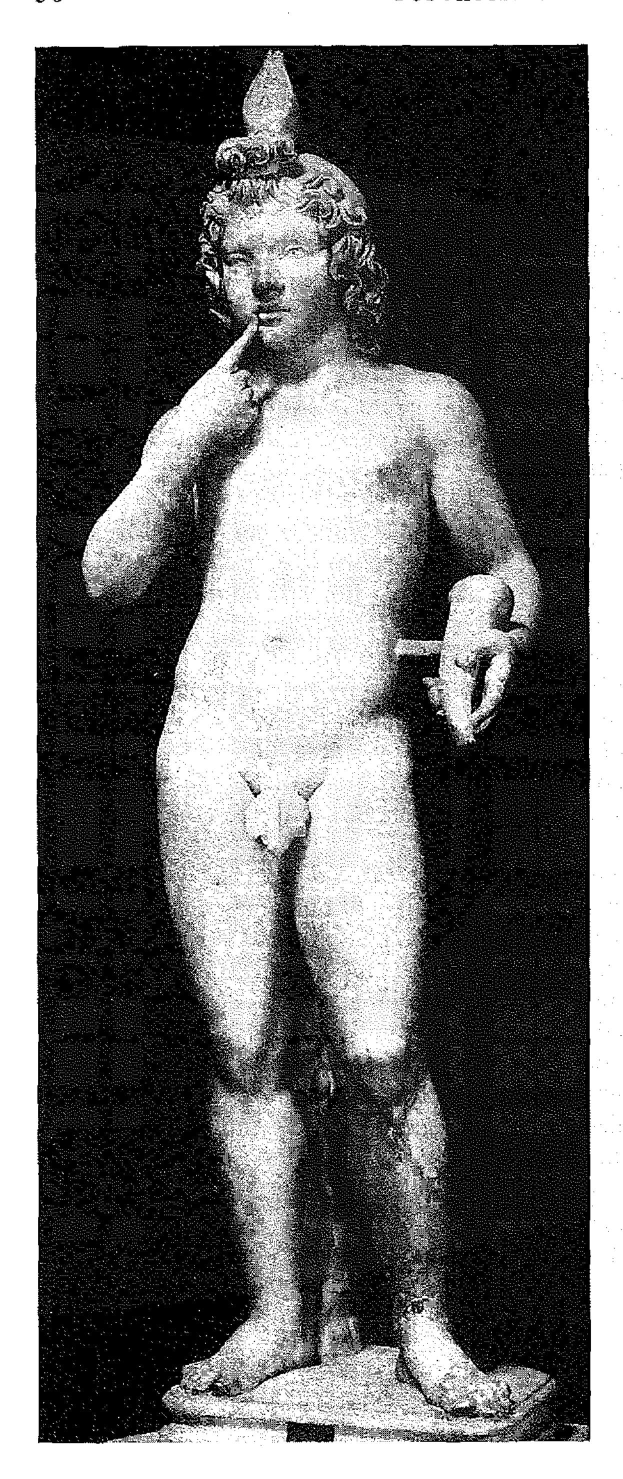


FIGURA 11. Harpócrates, tocado con la corona faraónica, el dedo indicando el precepto del silencio y el cuerno de la abundancia en la mano izquierda. Roma, Museos Capitolinos.

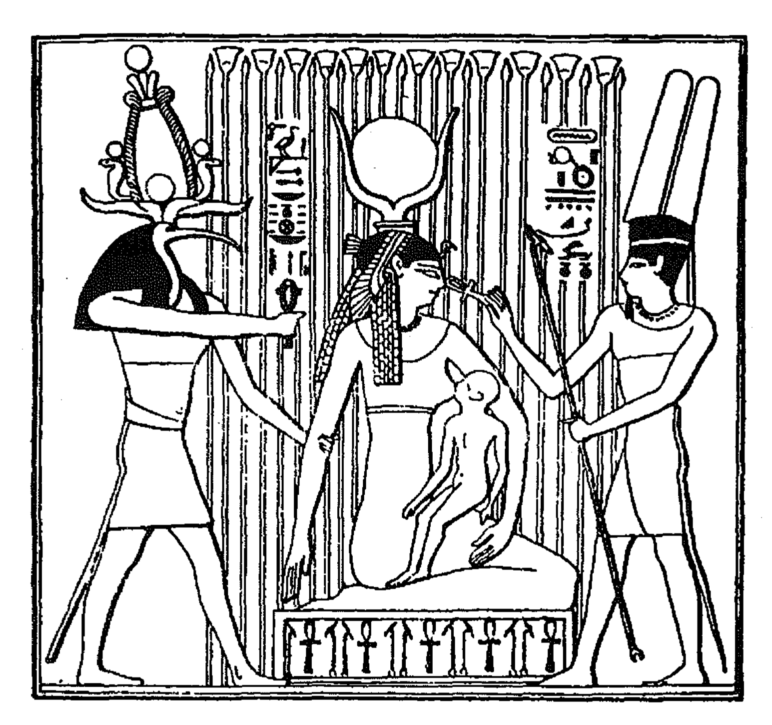


FIGURA 12. Isis amamantando a Horus, flanqueada por Amón-Re y Tot. Relieve del templo de Isis en File.

ma se convertía en golondrina —imagen del luto tanto en Egipto como en Grecia—[21] que entre gemidos revoloteaba en torno a la columna que albergaba los restos de Osiris. Una noche, descubierta por la reina, tuvo que darse a conocer para recuperar el sarcófago. Una vez abierto el tronco, la diosa se abalanzó hacia él con tales alaridos de dolor que provocó la muerte del príncipe. Tal es la trágica consecuencia que produce el haber sorprendido a la diosa y haberla obligado a identificarse.*

Destrozada por el dolor, Isis regresa a Egipto acompañada por el sarcófago con los restos de su esposo. En Buto se encuentra con su hijo Horus, en alusión al nuevo faraón, ya que el faraón difunto es Osiris y el nuevo se identifica con Horus. Este Horus es, pues, distinto al que Plutarco menciona al comienzo del mito como hermano de Osiris e Isis y diferente también a aquel otro que habrá de venir bajo la fisonomía del joven Harpócrates (figura 11). Este asunto, destacado por todos los comentaristas,[22] es relevante a propósito de la teología faraónica, a pesar de los problemas interpretativos que plantea en relación con el enfrentamiento con Set y su sorprendente

* La proximidad de toda esta parte del mito con el *Himno homérico a Deméter* (vv. 237 ss.) fue ya establecida por S. Herrmann, «Isis in Byblos», *ZÄS*, 82 (1957), pp. 48-55.

confrontación con su propia madre, según tendremos ocasión de ver posteriormente.

Isis decidió esconder el sarcófago; pero en una partida de caza nocturna, el malvado Set lo descubre casualmente. Con absoluta vesania extrae el cuerpo y lo descuartiza en catorce pedazos que esparce por todo el país.*

Entonces Isis, navegando por el Nilo con la protección de los cocodrilos, comienza un peregrinaje dolorosísimo destinado a la recuperación de los miembros desperdigados de su esposo. Lentamente los va hallando y los hace enterrar en el lugar donde los encuentra según una versión, o bien completa cada trozo fabricando estatuas de Osiris con cera aromatizada e instaura un culto funerario en cada sitio para que Set no pueda saber cuál es la tumba verdadera (Diodoro I, 21, 5 ss.; Estrabón XVII, 1, 23) y para que el culto goce de la mayor difusión posible.

Lo único que no pudo recuperar fue el miembro viril (Diodoro I, 21, 5), porque había sido arrojado al río e ingerido por los peces del Nilo,** y del que tuvo que hacer un simulacro; Isis consagró este falo al que rendían homenaje los egipcios hasta la época de Plutarco. La vitalidad del falo amputado parece haber sido aceptada en la tradición que considera viable la procreación póstuma de Harpócrates. El tabú de la ingestión de ciertos peces podría estar relacionado con el aspecto fálico de los mismos; pero la explicación no es del todo satisfactoria, pues la prohibición sólo afecta a algunos peces en ciertas regiones de Egipto. Por otra parte, el adulterio no se ha relacionado con el hecho de que sea precisamente el instrumento de la traición lo único que la todopoderosa Isis no logra recuperar. El adulterio en Egipto estaba severamente castigado: Griffiths[23] recuerda un caso recogido en el papiro Westcar en el que se quema a una mujer y las cenizas se arrojan al Nilo. Es cierto que los testimonios antiguos no establecen el nexo entre la relación sexual de Osiris con Neftis y la pérdida de su miembro, por lo que no podemos saber si el nexo pudo producirse entre los isíacos.[24] Pero no sería demasiado difícil la ocurrencia irreverente al entonar los cantos que recordaban el famoso adulterio y el destino del instrumento de la felicidad divina. El ingenio gracioso posee comicidad por su opuesto moralizante, de modo que si pudo haber provocado hilaridad el destino del pene de Osiris es por la profunda convicción de que con Isis no se juega, por más que el mensaje no sea explícito. Pero dado que el pene tiene vida propia, capaz de engendrar a Harpócrates, lo que contribuye a la idea de la fertilidad milagrosa que trasciende los límites del humano entendimiento. Osiris es, en esa dimensión, «la momia del falo enorme».[25]

* El número de trozos se ha puesto en relación con los nomos, las unidades territoriales y administrativas de Egipto, pero las distintas versiones difieren en el número, por ejemplo, Diodoro (I, 21, 2) menciona 26; en el templo de Dendera, de época tolemaica, se citan 16 una vez y 14 en otra; en Edfu se eleva el número hasta 42. Griffiths, *Plutarch's De Iside*, p. 338.

** Se sugiere ésta como la razón por la cual no se consumen el *lepidotos*, el *phagros*, ni el *oxyrhynchos* del Nilo (Plut., *Is.* 18 = 358 B). R. Eisler, «Der Fisch als Sexualsymbol», *Imago*, 3 (1914), p. 168.

Los desvelos de Isis habían permitido recuperar al esposo desmembrado, un peregrinar lleno de sufrimiento en torno al que se gesta el rito de la *inventio Osiridis*, el hallazgo milagroso con el silente concurso del fiel Anubis. La búsqueda y el encuentro eran las condiciones indispensables para recomponer el cuerpo descuartizado que, de ese modo, vuelve de nuevo a la vida, dando vida, pues Isis parece unirse al inerte Osiris del que logra quedar fecundada.* La lectura simbólica se manifiesta de forma nítida: la salvación del isíaco sólo es posible mediante la búsqueda de la verdad y su hallazgo gracias a la voluntad individual y más aún al concurso divino, que puede otorgar la resurrección y la inmortalidad gracias a las artes mágicas y medicinales de Isis (Diodoro I, 25, 2 ss.). Obviamente, no se produce una resurrección biológica que atentaría contra la dinámica de lo real:** el difunto no puede recuperar sus perdidas relaciones sociales, por más que lo deseen sus añorantes familiares (forma parte de las dificultades que plantea al mundo imaginario la conservación del difunto). Sin embargo, el problema se mitiga creando un mundo ficticio, el de los muertos vivientes, unidos entre sí por nexos mentales que, en definitiva, no logran sino angustiar aún más, aparentando liviandad, la ya agobiada existencia de los mortales. En efecto, el supuesto consuelo operado por la fantasía del reencuentro en otra vida placentera llena este mundo de fantasmas.

Pero la religión juega con las inconsistencias. Por ello, aunque había relegado al dios renacido al único lugar permitido, el mundo subterráneo, aún se permite una anomalía propia del registro mítico. Osiris regresa del inframundo, del Hades, con el único propósito de culminar una obra apenas esbozada, culminar la instrucción de su hijo Horus, aquel al que busca Isis a su regreso de Biblos, según parece confirmado al final del episodio (*Is.* 19 = 358 D), que concluye con la afirmación de que Isis da a luz a Harpócrates después de todos estos acontecimientos. La paz del difunto no puede lograrse mientras no se ejerza justicia en la tierra, por ello Horus no es tanto el vengador de su padre como quien lo socorre.[26] Así pues, Osiris se reúne con su hijo Horus con el fin de convertirlo en un excelente guerrero. Isis ya no

* H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near East Religion as the Integration of Society & Nature*, Chicago, 1948, pp. 40 y 356, fig. 18; Griffiths (*Plutarch's De Iside*, p. 353) añade la información procedente de un papiro del Louvre (3.079) en el que Isis afirma haber hecho de hombre aún siendo mujer para despertar el nombre de Osiris en la tierra, pues su divina semilla estaba en su cuerpo. Aparentemente, quiere decir que al revivir a Osiris se había hecho responsable de ambos aspectos del acto sexual. Cabe incluso la posibilidad de que la fecundación póstuma de Horus esté recogida ya en los *Textos de las Pirámides* (632 *a-d*) cuando se dice: «Tu hermana ha venido a ti, alegre por tu amor. En tu lugar, se coloca tu falo en su vulva. Tu semilla penetra en ella, de modo que se equipa como Sotis. Horus Sopd es quien procede de ti como Horus que está en Sotis» Griffiths, *Plutarch's De Iside*, p. 353, quien señala el indiscutible carácter astral del texto en el que Isis es Sotis (= Sirius), mientras que Osiris sería Orión. Cf. G. Clerc, «Isis-Sothis dans le monde romain», *Hommages Vermaseren* 1, 1978, pp. 247-281.

** Sin embargo, Diodoro (I, 25, 6) le atribuye explícitamente la resurrección de su hijo Horus, al que hace inmortal, según confirma el *Papiro Oxirrinco* 1.380, pp. 246 ss. = Totti nº 20.

está presente: no es posible restaurar plenamente las relaciones sociales.[27] Sin embargo, Horus ha tomado las riendas de la unión familiar, es el varón vivo que garantiza la continuidad (representada en la propia existencia de tres Horus distintos)[28] que ha de devolver la paz a sus padres, para lo cual se tiene que enfrentar a Set, objetivo del retorno de Osiris. Esta clara defensa de los valores familiares, como estructura en la que se articulan las más elementales normas de convivencia y continuidad, se convierte en un señero magnífico para comprender los valores postulados por el isismo romano. Aunque, al mismo tiempo, tales valores trascienden el orden familiar y se convierten en un programa político, pues Horus, como faraón viviente, siente amenazados sus derechos al trono por las reivindicaciones de Set, que se ampara según todos los indicios en un evidente procedimiento avuncular. La enéada, el consejo de los nueve dioses, tiene que dirimir un complejo conflicto que encierra ahora una triple dimensión, ya que en niveles de lectura diferentes afecta a la paz de los difuntos, a la paz dinástica y a la paz cósmica que enfrenta al bien y al mal, cuestiones del máximo interés en la reelaboración del mito en época altoimperial ante su eventual empleo social, ético o político.

Pero el triunfo sobre el mal requiere enorme violencia. Durante días, en un duelo titánico Horus se enfrenta con el malvado Set provocando un destrozo brutal, el cielo se conmueve y los dioses, alarmados por el certamen cósmico, deciden separarlos abriendo un territorio impracticable entre ellos, según una versión del mito. Los efectos de la contienda son aterradores.* Poco se destaca entre ellos, por la alteración generada en la lectura lineal del mito y sus enseñanzas, que Isis siente piedad al ver a su hermano Set vencido y encadenado. La debilidad femenina, incluso la de una diosa, la de su propia madre, no es tolerada por el victorioso Horus, que ha salido malparado en la contienda, aunque Plutarco no menciona estos extremos que afortunadamente conservamos en la información papirológica. Cuando Isis libera a Set, Horus golpea a su madre arrancándole la corona, según unas versiones, o la cabeza, según otras. En este caso requiere que su cabeza sea sustituida por la de una vaca, fundamento de su identificación con Io, la amante de Zeus convertida en ternera para evitar la cólera de la encelada Hera (figura 13).[29]

La furia de Horus, que en ocasiones se ha interpretado como violenta respuesta a su probable ilegitimidad, encuentra fundamento en la propia ternura de Isis hacia Set, con el que habría engendrado a Horus, razón por la que el dios halcón se somete a juicio ante la asamblea de los dioses para defenderse de la acusación de bastardo que le dirige Set.[30] La guerra, pues, no

* El relato completo se encuentra en el papiro ramésida Chester Beatty n° 1, editado por A. H. Gardiner, Londres, 1931, con el nombre de «The Contendings of Horus and Seth»; cf. Griffiths, *Plutarch's De Iside*, 349; traducción francesa censurada en el libro de Lefebvre citado en la nota 28. También el Papiro Sallier IV contiene abundante información a propósito de la aventuras de Horus y Set.



FIGURA 13. Isis - Io. Fresco de la casa del Duca d'Aumale en Pompeya. Io es llevada por el Nilo ante Isis-reina de Egipto. Junto a ella Harpócrates. Detrás una pareja con sistros. Museo Nacional de Nápoles.

basta para garantizar la corona, si es en términos de luchas políticas como ha de entenderse la construcción del conflicto.[31] Tampoco se integran bien en el relato y por ello Plutarco omite esa información de la relación homosexual entre Set y Horus,[32] la castración de Set, la amputación de las manos de Horus o su iniciación sexual por Isis, factores relacionados con la propia construcción del mito en sus versiones locales y que completan los paradigmas de las relaciones sexuales cuya alteración sólo compete a los dioses y aun así provocan la desestructuración del orden cósmico.

Pero lo que, en mi opinión, no se ha destacado suficientemente es que la reprobación de Horus puede estar relacionada con el peligro que para él su-

pone el nuevo embarazo de su madre. En términos políticos es la sucesión lo que está en juego, pues Isis lleva en su seno a un potencial nuevo faraón; desde un punto de vista social es dudoso —y así lo expresan algunos documentos egipcios—[33] que la esposa haya quedado embarazada de forma póstuma por su difunto marido. Si la conducta ha sido errática, el rey Horus parece obligado a castigar la indignidad materna, de ahí que provoque su muerte, o la pérdida de la corona, cuyo simbolismo es idéntico. La incompatibilidad de las tradiciones que defienden la primacía de Isis o de Horus responde a los conflictos teológicos y territoriales propios de la historia de Egipto, por ello quedan conflictivamente integrados en el discurso mítico reelaborado en época helenística y romana. Pero aun en esas condiciones la religión es capaz de proyectar las contradicciones en un universo más profundamente simbólico, del que se extraen lecturas alegóricas que mantienen al fiel sumergido en la incertidumbre de lo incomprensible y que lo aferran sumiso al orden postulado por los misterios insondables de la religión.

Uno de los ojos de Horus habría sido arrancado por Set, que a su vez habría perdido los testículos en el combate,* y está vagando por el firmamento; es el disco solar, clave para comprender uno de los sentidos del mito. Horus es el propio sol, cuyo triunfo desplaza al caos y restaura el orden del ciclo anual que permite a los hombres saber con antelación qué han de hacer en cada época del año. Isis es otro símbolo astral, la luna.[34] Sucesivamente, las restantes personificaciones del mito representan otras realidades planetarias o son justificaciones de los cambios estacionales. Sin duda, nos encontramos ante una explicación mítica del ciclo anual y de las relaciones interastrales. En cualquier caso, tras el conflicto caótico regresa el orden cósmico con el triunfo de Horus, imagen del faraón vivo, el hijo de Osiris, el faraón difunto y dios del inframundo que lo vincula a una forma determinada de fertilidad.

En efecto, al mismo tiempo, Osiris es una divinidad vegetal, en especial es un dios de los cereales (Atenágoras, *Súplica* XXII, 9: «La siembra del grano es Osiris»).[35] No sólo en el relato mítico es el introductor de la agricultura en Egipto, en un nivel simbólico el propio mito de Osiris reproduce el ciclo anual de la vegetación, de modo que se convierte en el dios que da vida, tras un período transitoriamente ctónico, es decir, vive temporalmente bajo la tierra, y germina de él el fruto que da vida de nuevo. El misterio de la vida se hace así inteligible en el pensamiento mítico, que ordena, según hemos adelantado, las tareas productivas. Pero es el agua la causa última de la regeneración de la naturaleza y en ella también está Osiris, cuya presencia litúrgica se aprecia a través de la *hydria*, continente simbólico del Nilo que se identifica con el propio Osiris.[36]

* A. H. Gardiner, *The Library of A. Chester Beatty. Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love-songs, and other Miscellaneous Texts*, Londres, 1931, pp. 20, nº 5, y 21, nº 1. En el papiro editado por Gardiner, Set arranca a Horus ambos ojos que se convierten en bulbos de los que surge el loto.

Así se contempla la reproducción del ciclo biológico, en cuyo fundamento, por otra parte, se encuentra la estructura familiar. Ésta constituye el núcleo elemental de las relaciones humanas. En su cohesión se hallan las soluciones de todos los problemas por graves que sean y los actos que alteran su integridad provocan catástrofes de dimensiones incalculables. Ese es el segundo nivel de lectura fundamental: la explicación del funcionamiento de las cosas en la tierra o, dicho de otro modo, la construcción mítica en defensa del orden social establecido. Y ello porque en el mito se relatan conductas paradigmáticas en las relaciones sociales, que quedan sometidas a una norma ética, un sistema de valores de obligado cumplimiento social. Si Horus y Osiris representan la continuidad en el poder faraónico, la lectura altoimperial romana se focalizaría más en las relaciones de poder interpersonal, aunque las políticas no estarían en absoluto ausentes del discurso. Sin embargo, la posición predominante de Isis orienta la mirada hacia el entorno doméstico, a pesar de sus reiterados flirteos con el culto imperial. Pero la imagen dominante es la de Isis controlando el orden mundano, el universo de las relaciones sociales en el que manifiesta la plenitud de su poderío. Precisamente porque esa es la función que se quiere otorgar a Isis desde el control del imaginario es por lo que Plutarco y Diodoro insisten en las virtudes de Isis como esposa.

La llamada aretalogía de Cirene, una inscripción métrica fechada el 103 d.C. en la que se ensalzan las virtudes de la diosa, expresa claramente cómo los fieles instruidos son capaces de integrar todas las enseñanzas que hasta ahora hemos ido mencionando:

> A la Buena Fortuna. Consagrado a Isis y a Serapis por el neócoro Agatodemo. Yo, Isis, única reina del tiempo, de la mar y de la tierra, inspecciono los límites, con el cetro en la mano y como única (divinidad). Todos me llaman diosa suprema, la más grande entre los dioses del cielo. Pues yo fui quien descubrió todo con mi trabajo. La escritura sobre los sellos lo muestra claramente, revelando todos mis inventos, los que yo he indicado a los mortales con los frutos de la vida. He llenado las ciudades de murallas augustas, y he dado a los mortales las ciencias para que las dominen. Sin mí nunca nada ha llegado a existir. Ni los astros siguen su camino si no han recibido antes mis instrucciones. La tierra no fructifica en primavera sin mi consentimiento... (*SEG* IX, 192 = Totti n° 4; Vidman, *SIRIS* n° 803; traducción E. Muñiz).

Por último, reorganizado el orden cósmico y moduladas las relaciones mundanas, sólo falta el control de la vida de ultratumba. El tránsito entre el mundo tangible y el inframundo está garantizado por el psicopompo Anubis, el bastardo de Osiris conductor de las almas de los mortales ante la divina presencia de su padre, el dios del mundo de la penumbra eterna. Un testimonio no frecuentemente empleado establece de forma nítida esos distintos niveles de actuación de los dioses que adquieren auténtico valor de doctrina. En efecto, en su tratado sobre el desciframiento de los sueños (*Onirocrítico* II, 39) Artemidoro distingue entre la doctrina física de los dioses nilóticos y

su doctrina mítica. Por desgracia, aquélla no es especificada, pero de ésta infiere Artemidoro que sus misterios simbolizan el duelo y, en consecuencia, la aparición de Isis, Serapis, Anubis o Harpócrates en sueños preludian peligros y amenazas. Podemos, por la oposición de contrarios, sugerir que, puesto que en el universo de la vigilia procuran la salvación sobre los males,[37] su doctrina física es la contraria al dolor y los sufrimientos que conlleva.

En cualquier caso, hemos visto cómo a través del mito se da solución a las inquietudes que la realidad y las construcciones del imaginario suscitan en los humanos. El mal tiene un fundamento y unas motivaciones. Su hegemonía altera el orden hasta subvertirlo, pero el viejo concepto de Maat queda restaurado gracias a las vicisitudes de esta familia divina que marca el camino de perfección para los comunes mortales no sólo durante su tránsito terrestre, sino también —y muy especialmente en época romana— durante su eternidad temida.

b) *Serapis**

La conquista de Egipto por Alejandro provoca un importante proceso de contacto entre culturas, de manera que si, por una parte, se aprecia una notable yuxtaposición —como revelan, por ejemplo, las limitaciones del bilingüismo—, por otra, los mimetismos se convierten en una práctica no menos habitual. En el ámbito socioeconómico la yuxtaposición se transforma en una innegable opresión, de la que sólo parcialmente se libera cierta oligarquía local. Todo esto genera un profundo problema político que se intenta paliar con algunas medidas, como la creación de un culto híbrido, vinculado a la ciudad de Alejandría, fundación de nueva planta y necesitada de un dios tutelar. Esta divinidad habría de recoger elementos de la tradición egipcia para ser homologable a las divinidades locales, pero habría de revestir caracteres griegos para que no resultara aberrante a la mentalidad de los helenos que habían de sentirla asimismo como un dios propio. De modo que la nueva divinidad habría de servir tanto para Alejandría como para su *chora*, su territorio.[38] Esa aparente necesidad justifica la rápida actuación de la monarquía macedonia recién estrenada, pues la creación del nuevo culto se debe a una iniciativa, seguramente, de Ptolomeo I Soter. El monarca habría recibido un mandamiento onírico (Plutarco, *Is.* 28 = 362 A) que la literatura posterior intenta armonizar ensayando los más divertidos inventos etimoló-

* El nombre del dios ha sido objeto de gran controversia y las propuestas etimológicas muy variadas desde las propias especulaciones de los autores antiguos. Sobre la etimología del teónimo, cf., por ejemplo, F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. I. Le culte d'Isis et les Ptolémées*, EPRO 26, Leiden, 1973, pp. 51 ss.; G. Mussies, «Some Notes on the Name of Sarapis», *Hommages Vermaseren* 2, EPRO 68, 1978, pp. 821-832. He escogido la grafía más reciente de Serapis por ser la habitual en la epigrafía latina; mientras que la opción Sarapis es preferida por el griego, aunque en esta lengua también aparece la forma Serapis.



FIGURA 14. Serapis entronizado según el modelo de Briaxis. A la izquierda, el perro tricéfalo Cerbero. Puteoli. Nápoles, Museo Nacional.

gicos para el nombre del nuevo dios: Serapis.[39] Ptolomeo Soter[40] habría recibido de Sínope una estatua de Plutón, dios que se le habría aparecido en sueños para darle la orden de que fuera a buscarlo. Tras su instalación en Alejandría, la estatua recibiría el nombre de Serapis, es decir, el que tiene Plutón entre los egipcios. Esta identificación se repite en todas las fuentes de la época que se refieren al nuevo dios.[41]

Las versiones sobre la procedencia de esta divinidad difieren considerablemente. Poca aceptación tiene en la actualidad la noticia de que los amigos de Alejandro consultaron en Babilonia al dios Serapis en su templo qué hacer con el moribundo (Plutarco, *Alejandro* 76, 9 = 706 F; Arriano, *Anábasis* VII, 26). Se ha sugerido que se trataría de un Baal con carácter oracular. De ahí su identificación con Serapis. Así pues, según esa versión, Serapis habría viajado de Babilonia a Sínope, desde donde se habría dirigido a Alejandría.[42]

La bibliografía más notoria había intentado aclarar el problema distinguiendo, por un lado, la introducción de la estatua del dios, a finales del siglo IV y, por otro, la «creación» de un nuevo dios, probablemente durante el

reinado de Ptolomeo II.[43] No cabe duda de que se trata de dos asuntos diferentes, pero indisolublemente unidos, por lo que el ensayo no resulta aclaratorio. Desde una perspectiva histórica no tiene mucho sentido que a finales del siglo IV se llevara desde Sínope (si aceptamos la versión tradicional de los acontecimientos) a Alejandría una estatua de Plutón y que tres décadas después se construyera en torno a esa estatua un culto nuevo, una especie de *patchwork* surgido de un taller de ingeniería religiosa. Me parece más probable que procesos sincréticos de distinto alcance (intraegipcios y egipcio-helénicos) dieran lugar a la formalización del nuevo dios, que, conocido ya por Alejandro en su proceso formativo, podría haber sido reconocido en cualquier otro dios al que se le supusieran cualidades análogas. Pero al margen del dios de Alejandro, Serapis seguía desarrollándose en Egipto, gobernado ahora por un monarca macedonio. El nuevo dios requería, entre otras señas de identidad, una fisonomía propia, una imagen escultórica. Si en el proceso así entendido no encajan bien las fechas propuestas por la documentación literaria no tenemos por qué darles prioridad, cuando sabemos que no responden a una información fidedigna especialmente vinculante.

En la actualidad parece tener mayor reconocimiento la idea de que en Serapis confluyen dioses distintos que por unas u otras razones requerían renovación. Por un lado, se reconoce en él la fusión de Osiris y Apis (Clemente de Alejandría, *Protréptico* IV, 48, 6). Este último era el toro que simbolizaba la fecundidad y que gozaba de un afamado santuario en Menfis. En época saíta parece haber quedado asociado a Osiris, del que adquiere la función funeraria. El propio nombre del nuevo dios sería reflejo de esa simbiosis: Osiris-Apis = Sarapis.[44] Éste sería, en consecuencia, el dios menfita de la muerte helenizado.[45]

Ese dios egipcio remodelado se encuentra con otro dios griego, Plutón, tal y como habrían señalado los autores helenísticos Heráclides del Ponto y Arquémaco de Eubea, recogidos por Plutarco (*Is*. 27 = 361 E). De este dios ctónico tomaría su aspecto y buena parte de sus características.[46] A los elementos básicos proporcionados por estos orígenes, se agregan características propias de otras divinidades para completar su ámbito funcional y teórico, al tiempo que adopta formas rituales propias de los misterios eleusinos, con lo cual facilita una praxis religiosa atractiva para los griegos.

En su dimensión de divinidad tutelar de Alejandría asume las cualidades propias del agatodemo, el demon benéfico con forma de serpiente, que según la tradición habría muerto como consecuencia de los trabajos de fundación de la ciudad.[47] Para expiar la culpa, Alejandro habría erigido el templo del *agathós daímon* y su culto se propagó como manifestación de la religiosidad popular y privada, según ponen de manifiesto los testimonios de devoción aparecidos en domicilios particulares de la ciudad. Este culto sería posteriormente aprovechado para integrar otras manifestaciones ideológicas, como el culto imperial.[48]

Pues bien, a partir de un momento que no podemos precisar con exactitud comienzan a aparecer representaciones de serpientes sagradas con cabe-

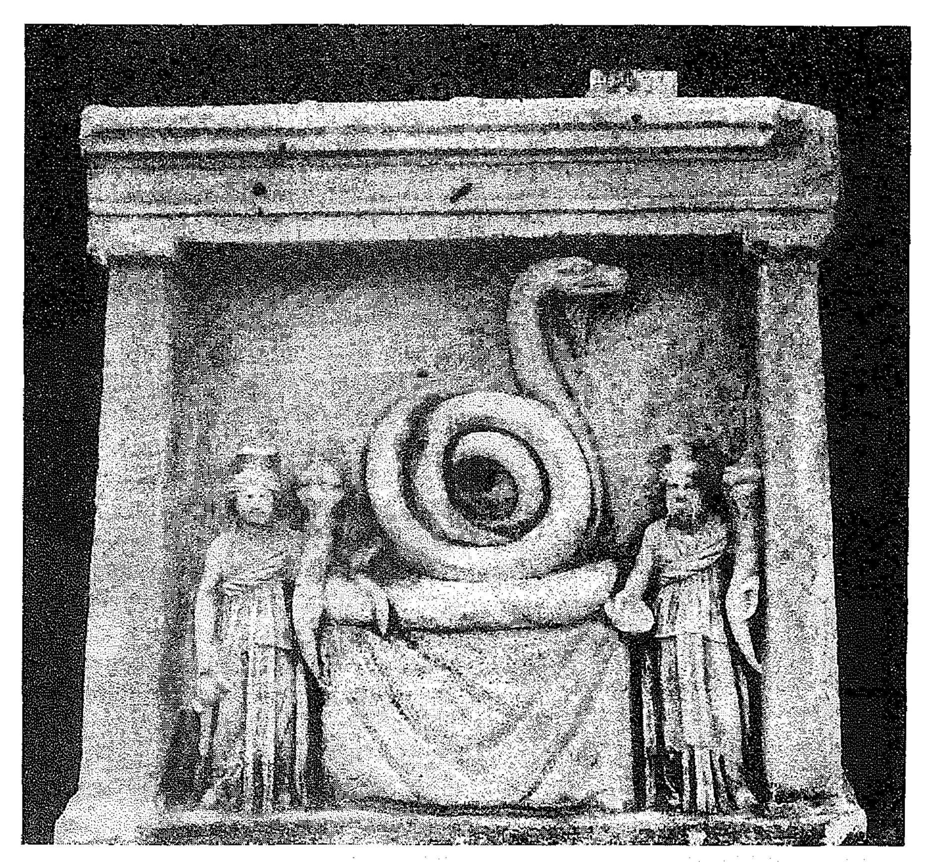


FIGURA 15. Agatodemo entre Isis y Serapis con cornucopias. Delos.

za de Serapis. Que se trata precisamente de este dios lo atestiguamos por la presencia de otras serpientes con cabeza de Isis y por las acuñaciones monetarias que comienzan en la época de Adriano, lo que según algunos autores supondría que el sincretismo entre Serapis y el *agathós daímon* correspondería precisamente a este momento.[49] Resulta especialmente ilustrativo para nosotros cómo en la época en que escribe Plutarco se pueden documentar procesos de sincretismo religioso que ponen de manifiesto la intencionalidad que subyace en los mismos, pues aprovechando ciertas creencias populares se propician expresiones de religiosidad novedosas, que benefician los intereses político-ideológicos de quienes ostentan el control de la sociedad.[50]

El interés de Ptolomeo por crear un culto que pudiera ser aceptado por la comunidad egipcia y por la griega, con el objetivo de aglutinar en torno a su persona una mayor cohesión social, requería una operación de ingeniería religiosa en la que era imprescindible la intervención de los técnicos más refinados en la materia. Las fuentes sugieren quiénes pudieron haber sido los

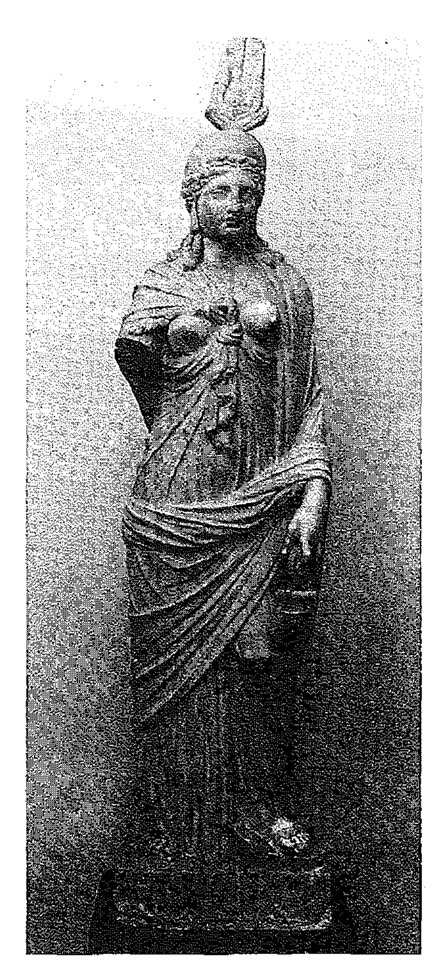


FIGURA 16. Isis helenizada del templo de Ras-el-Soda. Museo de Alejandría.

teólogos de corte artífices del invento (Plutarco, *Is.* 28 = 362 a; Tácito, *Historias* IV, 83, 2, sólo menciona a Timoteo).* Por un lado, se cita al sacerdote egipcio Manetón, quien sin duda contribuyó de modo eficaz a la transformación del potencial simbólico y regenerativo de Osiris en material fecundo para la fisonomía religiosa del nuevo dios que estaba destinado a suplantar al viejo Osiris como compañero de Isis, que requería también una cierta renovación para afrontar su nueva etapa más rica y polivalente. Para ello hacía falta un individuo como el que mencionan las fuentes junto a Manetón. En efecto, era necesario un especialista que conociera bien la religión griega y muy especialmente el mundo de los grandes misterios en los que se podía hallar el nutriente necesario para satisfacer la fusión religiosa. El encargado fue el miembro de la familia de los eumólpidas Timoteo de Eleusis, que actúa verdaderamente como un sacerdote itinerante, aún a finales del siglo IV a.C.** Su genial aportación fue introducir en el culto egipcio los elementos constitutivos de los misterios eleusinos, lo que sirvió, al mismo tiempo, para helenizar a Isis.[51]

* Es cierto, como señala C. B. Welles, «The Discovery of Sarapis and the foundation of Alexandria», *Historia*, XI (1962), p. 288, n° 83, que ninguna fuente atribuye a Timoteo y Manetón la creación del culto de Serapis, como se dice habitualmente. Sin embargo, la existencia de sacerdotes de las dos culturas actuando conjuntamente propicia la idea de que ellos —u otros similares— participaron activamente en la construcción del nuevo culto.

** Así se pronuncia Burkert, *Les cultes*, p. 45. De nada valen las afirmaciones rimbombantes que se oponen a este proceso de creación de una nueva religión, por ejemplo, Welles, «The Discovery», p. 284, cuando afirma que se puede crear una imagen o un culto, pero no un dios. Un paseo por los movimientos religiosos de la Roma altoimperial daría buena fe de la inconsistencia de ese criterio. El proceso de construcción es complejo, sin duda. Pero siempre hay alguien que da una fisonomía determinada y en un momento histórico concreto a esas tensiones sociales e ideológicas que dejan el terreno abonado para que de un modo u otro quede dibujada la nueva realidad bajo la apariencia que la hace reconocible.

La fama adquirida por el santuario alejandrino que se erigió en la colina Racotis en honor del nuevo dios habría de desbordar todas las expectativas y no sólo porque allí se aplicaron cuantas técnicas de mecánica e iluminación eran entonces conocidas para impresionar a los fieles, sino porque se supo articular el aparato ritual requerido por las circunstancias.[52] En gran medida, la identificación con la Deméter eleusina posibilitó la proyección mediterránea de la diosa egipcia, pero con algunas peculiaridades. En efecto, los misterios de Eleusis se habían convertido en el molde del nuevo culto lágida, pero lo cierto es que sus divinidades tenían el gravísimo inconveniente de que no viajaban. Su culto sólo era posible allí, en su sede de Eleusis; tal era la gran lacra de muchos dioses griegos en un mundo que estaba haciendo saltar por los aires la idea de los cultos locales como única representación posible de las manifestaciones divinas. En efecto, los dioses vinculados a un lugar seguirían teniendo su importancia y utilidad, pero se manifestaban ineficaces en los proyectos universalistas que se saboreaban, al menos, desde el fulgurante paso de Alejandro el Grande por este mundo.

Así pues, la helenización de ciertos cultos egipcios introducía los mecanismos necesarios para la integración cultural de determinada parte de la población de Egipto (la que vivía en Alejandría o la que tenía la posibilidad de establecer su residencia fuera de Egipto) mediante su relocalización —más imaginaria que real— en el mundo de la polis. Paulatinamente, los cultos helenizados permitirían la adaptación cultural de individuos pertenecientes a tradiciones distintas en torno a un espacio común en el que constataban su coherente integración en el nuevo orden lágida.[53] Quisiera creer que las palabras de Scheid referidas a Esculapio son aplicables al asunto que aquí nos concierne:

> Esculapio se hace romano porque los intereses de Roma reclaman esa «naturalización», ya que se invita a las ciudades vinculadas a este culto a entablar una relación estrecha con Roma. Se trata, en suma de una *euocatio* pacífica, una apertura al dios y a las ciudades que lo veneraban.[54]

Por otra parte, como sustituto de Osiris,* Serapis adquiere la fisonomía de un dios ctónico, de ahí su parangón con Hades-Plutón y con Dis Pater (Tácito, *Historias* IV, 83-84), potenciada por la conexión establecida entre Serapis y el toro divinizado, Apis, receptáculo del Osiris difunto de Menfis, elementos en los que se aprecia la mano del sacerdote egipcio Manetón. De este modo, se proyectan en el nuevo dios referentes de todos los órdenes de los que hasta ahora hemos hecho mención. Es dios de ultratumba,

* Sobre las relaciones entre Serapis y Osiris, cf. Stambaugh, *Sarapis*, pp. 36 ss. Por una parte estaba muy difundida tanto entre los griegos como entre los egipcios la idea de que Serapis era la versión helenística de Osiris, pero, por otra, Osiris continúa apareciendo como deidad autónoma que se reparte con Serapis las funciones religiosas, aquél como dios de la muerte, del ritual y del mito, éste como divinidad que ordena a través de los sueños y a la que se reza para obtener los beneficios deseados; cf. Stambaugh, *Sarapis*, p. 45.

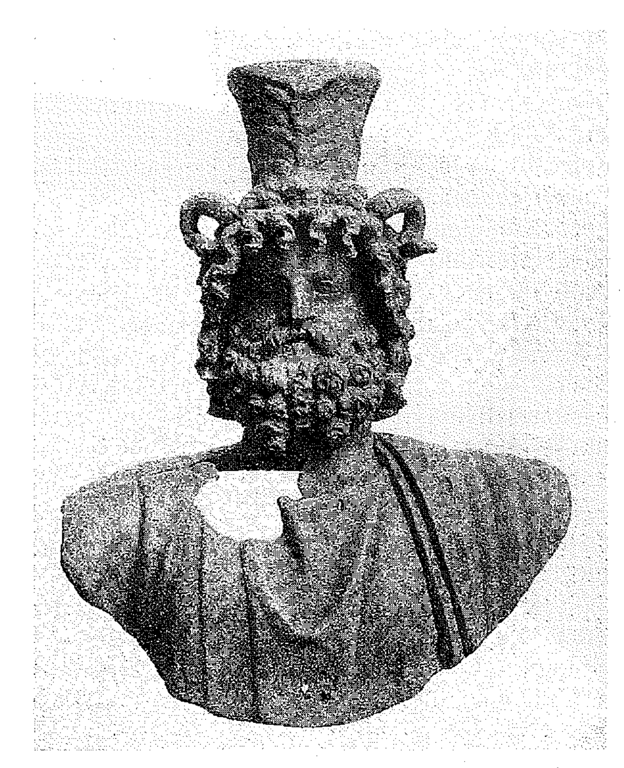


FIGURA 17. Serapis-Amón. La hibridación queda patente al aunarse el rostro indiscutiblemente helénico, los cuernos de carnero, como ya había hecho Alejandro para declararse hijo de Amón, y el *Kalathos*, el cesto con los frutos del campo irrigado por el Nilo. Busto de bronce del Museo egipcio de Berlín.

pero no en menor medida es dios sanador medicinal. Tales son las dos dimensiones de su capacidad sotérica;[55] es el regulador de la realidad mundana en virtud de su patronazgo civilizador y es ordenador del cosmos, con lo que se parangona con el propio Zeus (y también con Amón),[56] según se reitera en los textos epigráficos, como recuerda, por ejemplo, uno procedente de Quintanilla de Somoza, León,[57] donde un texto en griego afirma: «Uno, Zeus, Serapis, Iao» (ilustración de la cubierta de este libro). De Apis, hijo de Re y al que se representa con el disco solar entre los cuernos, procede su capacidad para asociarse con el sol,[58] reiterando la función organizativa del cosmos adquirida por Serapis. Pero también como heredero de Osiris es un dios de la fertilidad, representada por la renovación agrícola, que justifica sus representaciones con la cornucopia, que comparte con Isis. De Osiris toma la semblanza monárquica, protector de la realeza y su fuerza cosmocrática. Asimismo, Serapis se convierte en paredro de Isis, de manera que se produce una sustitución de la pareja divina que empieza a representarse con rasgos iconográficos propiamente helenísticos. Como tal se deja ver en las monedas helenísticas y comparte santuario no sólo en Alejandría, sino también en muchos otros puertos del Mediterráneo.[59]

En efecto, se encarga a Briaxis —el artista genial que esculpe el mausoleo de Halicarnaso— que elabore la fisonomía del nuevo dios y surge así la ima-



FIGURA 18. Isis-Fortuna. Ataviada con sus atributos: la corona real que rememora sus cuernos vacunos, la cornucopia, el timón de Fortuna. En el pecho presenta el característico nudo isíaco. Estatua de Bronce de Herculano. Museo Nacional de Nápoles.

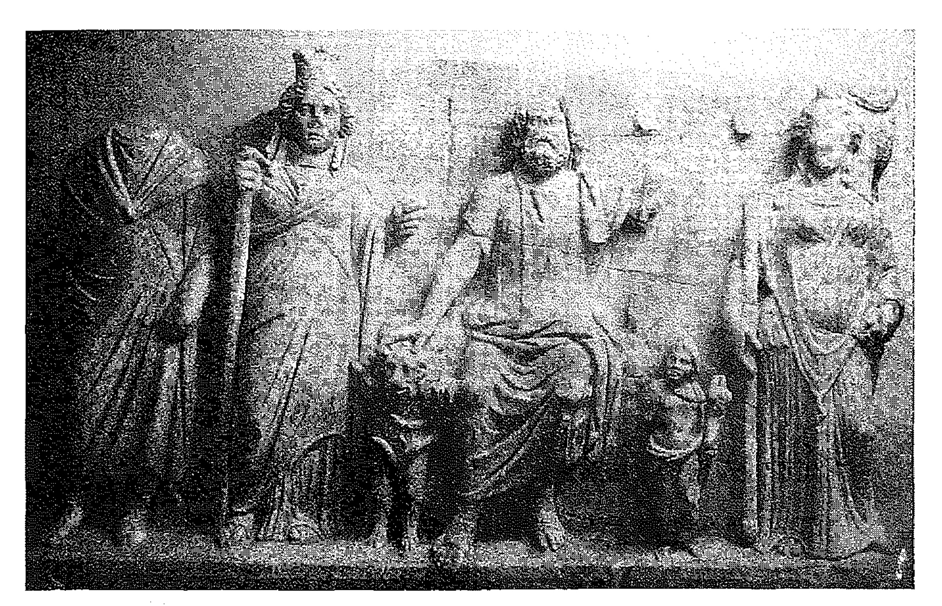


FIGURA 19. La sagrada familia, composición poco frecuente. Entre Isis y Serapis está Cerbero. Al otro lado Harpócrates con la cornucopia y a su lado Isis-Deméter. Roma, Museos Capitolinos.

gen canónica de Serapis entronizado (véase la figura 14), apropiándose de un universo formal característico de Zeus-Plutón (Clemente de Alejandría, *Protréptico* IV, 48, 4-6), pero coronado con el *Kalathos*, símbolo inequívoco de la feracidad nilótica.[60] Era evidente el deseo sustitutorio con el que nacía el híbrido. Por otra parte, Isis adquiere el campo iconográfico de Tyche/Fortuna, con lo que consolidaban su posición absoluta en el imaginario de sus seguidores. Por si fuera poco, la pareja, que en ocasiones se representa «en familia», se proyecta generacionalmente a través de Horus-niño, el dios Harpócrates, representado con frecuencia en el regazo de su madre mientras es amamantado.[61]

Así pues, aunque careciera de ciclo mítico y fuera conocido su origen reciente, Serapis se difunde como divinidad pletórica gracias al apoyo institucional que se le ofrece. Sus creadores habían sabido coordinar los elementos necesarios para satisfacer las necesidades que concurrían en el nacimiento. El prestigio de la dinastía Lágida* y la fortuna de Isis se encargaron

* La idea de que no hubo intervención política de la monarquía en la difusión de Serapis porque no hay coincidencia entre los ámbitos de expansión imperialista y la presencia del dios tutelar de la dinastía es, cuando menos, discutible. Desde luego, no creo en la expansión espontánea libre de condicionantes políticos defendida por P. Fraser, «Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World», *Opuscula Atheniensia*, 3 (1960), p. 47. Véase, en cambio, Stambaugh, *Sarapis*, pp. 93 ss., o T. A. Brady, *Sarapis and Isis. Collected Studies*, Chicago, 1987, pp. 11-41, donde se hace un repaso a la actuación de la dinastía Lágida en relación con la difusión de los cultos egipcios en el Egeo.

de proyectarlo por el Mediterráneo en el momento en el que la diosa nilótica se abría camino en el mundo helenístico-romano.

Serapis se expande, pues, como deidad multiforme dando satisfacción a las inquietudes político-religiosas del helenismo. Se trata de un dios total, ubicuo, organizador del cosmos, responsable de la producción y de la reproducción, protector de la monarquía y de la salud individual, a lo que añade su control directo sobre el mundo de ultratumba. Tal era el capital necesario para cualquier dios que quisiera entonces triunfar.*



FIGURA 20.
Isis amamantando a Harpócrates.
Terracota de Herculano

El mito de Cibeles-Atis

> Estos sucesos no tuvieron lugar en ningún momento. Son siempre: El entendimiento lo ve todo a la vez, la palabra, en cambio, dice una cosa detrás de otra.
>
> SALUSTIO, *Sobre los dioses y el mundo* IV, 9[62]

En el caso del mito de Atis y Cibeles la situación para ofrecer un panorama coherente del mito es algo más complicada, pues las versiones que se han conservado varían enormemente de unos autores a otros, y no hay forma de hacer una propuesta sucinta o de síntesis sin lesionar alguna tradición o elaboración posterior.

Ya en sus orígenes frigios las variantes del mito parecen haber sido considerables y confusas. El propio Pausanias (VII, 17, 9), que reconoce las dificultades que tuvo para obtener información en el santuario de Atis y Magna Mater en la localidad acaya de Dyme, se limita a reproducir el relato elaborado por el poeta elegíaco Hermesianax, contemporáneo de Alejandro.[63] Como veremos, esta versión no es útil para el propósito que aquí nos incumbe.

* Que lo hiciera es ya harina de otro costal. Dunand (*Isis* I, 59) destaca su escaso arraigo incluso en Alejandría, ya que los autores de corte no se hacen eco del dios, por más que su existencia parezca indiscutible a Stambaugh, *Sarapis*, p. 98, en una frase sin desperdicio: «We know that he (Sarapis) answered those prayers with satisfying frequency».

La situación no mejora cuando acudimos a otros autores clásicos que intentan proporcionar versiones inteligibles, y consecuentemente reinterpretadas, de un mito ajeno. No tenemos documentación original que nos permita detectar qué modificaciones han introducido, de modo que ello nos sirva, al mismo tiempo, como observatorio de la proyección simbólica de su propia realidad cultural.[64]

Para nuestro propósito hemos de abandonar, como he adelantado, la versión lidia recogida por Heródoto (I, 34-43) y Pausanias (VII, 17, 9), según la cual Atis habría muerto a causa del ataque de un jabalí enviado por Zeus, pues está profundamente contaminada por la leyenda de Adonis.[65] Sin duda, esos relatos son de utilidad para analizar la difusión del mito en niveles distintos al que aquí requerimos, pero no es relevante para la conformación del universo referencial de la pareja Cibeles-Atis y su culto en la época imperial romana.

Debemos centrar nuestra atención en la tradición frigia, de la que derivan las distintas versiones de la literatura clásica, que vinculan la muerte de Atis a su propia emasculación. La construcción definitiva del mito que logramos restaurar es una amalgama procedente de distintos relatos míticos correspondientes a diferentes divinidades que quedan vinculadas probablemente de forma artificiosa en torno a la leyenda de Atis, en un proceso que se intuye con cierta facilidad gracias a la colección reunida por Hepding de forma cronológica. Pero, incluso aunque la elaboración resultara artificiosa, lo cierto es que los distintos contenidos míticos adquieran coherencia en torno al tema central de Atis. Eso es, precisamente, lo que garantiza que nos hallamos ante una proyección simbólica de un sistema cultural homogéneo, del que la propia iconografía se hace eco con estereotipos diferentes en virtud de las versiones o de las escenas representadas.[66]

La versión que podamos considerar más generalizada del mito es la segunda que transmite Pausanias (VII, 17, 10-12, incluso él la califica de *gnorimotata*) a mediados del siglo II d.C., momento de apogeo de los misterios correspondiente a su difusión por las provincias occidentales del Imperio. Su popularidad se pone de manifiesto en el hecho de que aún en el siglo IV en su obra *Contra los gentiles* (V, 5-7), Arnobio proporciona una versión sumamente coincidente con la de Pausanias, aunque enriquecida, tal vez, por el hecho de que tuviera acceso a la obra escrita por Timoteo de Eleusis sobre Cibeles.[67] Autores anteriores a Arnobio, naturalmente, se habían hecho eco del mito. Por un lado, Catulo le dedica el *Carmen* 63,[68] en un contexto de hostilidad no disimulada de los grandes poetas tardorrepublicanos a los nuevos cultos introducidos desde Oriente, a pesar de que Cibeles llevara un par de siglos asentada en el Palatino. Precisamente su presencia en el recinto sagrado de Roma es la que obliga a Ovidio a dedicarle amplia atención en *Fastos* (IV, 179-372) a propósito de las fiestas celebradas en honor de la diosa durante el mes de abril. Allí mismo proporciona una versión del mito (vv. 223-244) construida para explicar la razón por la que los más devotos seguidores de Cibeles se castraban. Es obvio que la versión de Ovidio resulta de extraordinario interés para pulsar la imagen que los misterios frigios

suscitaban entre la intelectualidad romana de la época de Augusto, en la cual asimismo influía la versión de Diodoro Sículo (III, 58-59), muy entrelazada con la leyenda de Marsias y Apolo.

De entre todas las informaciones podemos entresacar una idea suficientemente satisfactoria en la que el minucioso relato de Arnobio pone las pinceladas más vivaces.

Un sueño erótico —cuyo objeto sería la posesión de Cibeles— habría provocado una polución de Zeus. Su esperma cae en Frigia, donde fecunda la roca Agdos, de la que nace un ser hermafrodita llamado Agdistis.* Esta criatura llegó a ser tan extremadamente libidinosa en ambos frentes que los dioses decidieron domeñarla acabando con su potencia viril. Liber/Dioniso fue el encargado de acometer el acuerdo divino (Arnobio, *Contra los gentiles* V, 6, 1-5). Tras derramar vino en la fuente donde Agdistis solía beber, le resultó fácil trabar al hermafrodita que dormía su borrachera. Ató sus turmas a los pies de forma que, al despertarse, el brusco movimiento le amputase el sexo viril. En el suelo enrojecido por su sangre nació un almendro, uno de cuyos frutos fue ingerido por la hija del río Sangario, Nana, aparentemente una de las hipóstasis, es decir, de las imágenes sucedáneas de la propia Cibeles. De este insólito modo Nana concibió a Atis. El niño, no deseado, fue

* Una versión original del significado del mito en M. Meslin, «Agdistis ou l'androgynie malséante», *Hommages Vermaseren* 2, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 765-776, donde desarrolla la hipótesis poco convincente de una relación homosexual; desde una perspectiva completamente diferente: Sfameni Gasparro, «Interpretazioni gnostiche e misteriosofiche del mito di Attis», pp. 376-411.

Existen paralelos sobre la fecundación de rocas por polución divina. En la llamada teogonía hurrito-hitita, Kumarbi —padre de los dioses— arrancó los genitales de Anu de un mordisco, lo que le provoca un triple embarazo, del que nacerá Teshub. Éste arrebata el poder a Kumarbi, que —deseoso de recuperarlo— decide crear una divinidad antagónica para Teshub. Para ello deposita su semen en una roca, de la que nacerá un ser antropomorfo de piedra llamado Ullikummi (cf., por ejemplo, M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. I. De la prehistoria a los Misterios de Eleusis*, Madrid, 1978, pp. 163-164; W. Burkert, «Von Ullikummi zum Kaukasus: die Felsgeburt des Unholds. Zur Kontinuität einer mündlichen Erzählung», *Würzb. Jb. f.d. Altertumswiss.*, 5, 1979, pp. 253-261). En el tratado atribuido a Plutarco, *de fluviis* (XXIII, 4), encontramos la única referencia de la literatura clásica al nexo entre la masturbación divina y el nacimiento de la roca de un nuevo ser. Entre los dioses que nacen de una roca no se puede olvidar la versión saxígena del nacimiento de Mitra —*petrae genitricis*, *CIL*, III, 4.424, 8.679; *ILS*, 4.244; *AE*, 1937, 199; etc.— (cf., por ejemplo, Vermaseren, «The miraculous birth», pp. 94 ss.; para mayor detalle, R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein, 1984, pp. 96-98). Extraordinariamente ilustrativo para la comprensión de la función religiosa y social del hermafroditismo es el libro de W. D. O'Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago-Londres, 1980, en el que analiza el problema en el hinduismo con frecuentes paseos por mitologías de otros ámbitos culturales; sin embargo, sorprendentemente, no repara en el caso de Atis, ni en las analogías que para su causa contiene el desmembramiento de Osiris. Es interesante su dicotomía de los andróginos como procaos o anticaos (p. 332); claramente, Agdistis entra en la primera categoría. Por otra parte, la mitología clásica no desarrolla el tema de la sexualidad de Cibeles, que acepta los genitales cortados de Atis; en el hinduismo, sin embargo, Siva copula con el miembro amputado, pero erecto, de su consorte Sati, imagen de la fertilidad universal (p. 84), como Isis.

expuesto; pero su abandono no acarreó el fin buscado, pues lo cuidó un macho cabrío. Cuando llegó a la adolescencia, dedicado al pastoreo, resultó tan extraordinariamente hermoso que enamoraba con ser mirado, hasta el extremo de que Agdistis sucumbió ante la belleza de su propia carne. Ésta era ya sólo hembra y, en tal condición, se identificaba con Cibeles, según se desprende del relato de Pausanias, pues es Agdistis quien provoca la tragedia atribuida por otras fuentes a Cibeles.[69]

Ovidio ofrece la posibilidad de establecer el nexo entre los entes divinos que aparecen en otros relatos y Cibeles. En efecto, en su versión del mito (*Fastos* IV, 223 ss.), Atis es sencillamente un joven pastor frigio que rompe la promesa de castidad prometida a la Gran Madre. El tema nuclear del mito surge a continuación y es en torno a los sucesos que entonces se narran alrededor de los que se articulan las distintas interpretaciones del mito y se justifican los ritos. Sea como sea, Atis/hombre se dispone a contraer nupcias con Ia, hija del rey Midas de Pesinunte, mientras Agdistis/Cibeles —la amante abandonada— trama su venganza.

Sólo tenemos constancia textual de que entre Agdistis/Cibeles y Atis hubiera habido relación carnal en el relato de Diodoro Sículo (III, 58, 4), donde incluso se afirma que la diosa quedó embarazada; en cualquier caso, el furor uterino de Agdistis admite escasa compatibilidad con un amor casto de carácter materno. Quizá a esa hierogamia se refiera una formulación ritual transmitida por Clemente de Alejandría (*Protréptico* II, 15, 3) que reza:

> He comido en el timbal, he bebido en el címbalo, he llevado los vasos sagrados, he penetrado tras la cortina del tálamo nupcial.*

En consecuencia, propondría una interpretación dual para la divinidad Agdistis/Cibeles, que reproduciría más o menos fidedignamente la complejidad conductual de la madre/amante.

En cualquier caso, lo que conocemos es el resultado de la venganza urdida como consecuencia de la boda entre Ia y Atis. Apenas habían comenzado a cantar el himno del Himeneo cuando Agdistis, pletórica de atracción sexual, súbita e inesperadamente irrumpe en la fiesta nupcial que se transforma en una orgía de sangre. En efecto, todos los varones sienten un irre-

* Fírmico Materno (*Sobre el error de las religiones profanas.* 18 = *De err.*) transmite la misma noticia, pero con una variante que sustituye la oración de «he penetrado tras la cortina del tálamo nupcial» por la afirmación «soy iniciado de Atis». Cabría la posibilidad de que la variante no sea una distorsión, sino que las dos versiones son equivalentes, de forma que la hierogamia es el extremo del proceso iniciático. En una posición diametralmente opuesta se halla, creo, P. Boyancé («Sur les mystères Phrygiens. "J'ai mangé dans le tympanon, j'ai bu dans la cymbale"», *REA*, 37 [1935], pp. 161-164; reeditado en *Études sur la religion romaine*, Roma, 1972, pp. 201-204), quien en una interpretación idealista supone que se trataría de un rito de purificación musical con alimentos imaginarios. Y aunque no se refiere expresamente a la última frase de la fórmula, parece evidente en su pensamiento que la hierogamia, de haber existido, no superaría el umbral de la fantasía onírica. Dedico algo más de atención a estos textos en el apartado correspondiente a la iniciación en los misterios frigios.

frenable deseo carnal que les enajena la razón. En pleno éxtasis, con un pedernal Atis se cercena los genitales bajo un pino, que se convertirá en el árbol simbólico del dios. El suegro, arrebatado por el mismo impulso erótico, también se evira públicamente, mientras la hija, desesperada y consumida por la ansiedad de la carne, se amputa los pechos, y nacen violetas de su sangre derramada.

La muerte devuelve la calma. Sólo entonces Agdistis/Cibeles lamenta el horror producido y ruega a Zeus que le conceda la resurrección de su amado. La voluntad divina permite que Atis permanezca incorrupto en su tumba, conservada en Pesinunte según Pausanias (I, 4, 5), y que demuestre su inmortalidad por el crecimiento constante de su cabello y el movimiento de su dedo meñique (quizá como «epifanía» de su propio pene).[70] Según la versión de Arnobio, Cibeles recoge el sexo ensangrentado e inútil de Atis y lo lava antes de darle sepultura. Ese gesto aparentemente está relacionado con la manipulación de los genitales de los animales sacrificados que recuerdan los textos epigráficos, según veremos posteriormente.

La interpretación más generalizada del mito es la que propuso Frazer, para quien Atis sería una divinidad análoga a Osiris y Adonis.[71] Los tres, según él, serían dioses de la vegetación, cuyos mitos —extremadamente parecidos— relatarían simbólicamente el ciclo anual de la resurrección de la naturaleza, según desvelaba en el siglo II Plutarco (*Is.* 69 = 378 E) al afirmar que los frigios creían que su dios dormía durante el invierno y que se despertaba en verano. Esta interpretación está ratificada en el siglo IV d.C. por Fírmico Materno en su tratado *Sobre el error de las religiones profanas* (III, 2 = *De err.*), al menos para el culto de Cibeles y Atis. Sus fiestas eran consideradas como una acción de gracias por la cosecha y la futura siembra, pues Atis se identifica con el trigo y su castigo es similar al que produce el segador con su hoz en las espigas maduras.[72]

Frazer desarrolla ampliamente su tesis en el volumen dedicado a Adonis que, sin embargo, ha sido objeto de una profunda revisión por Detienne: «El autor de la *rama dorada* no quiso ver más que las afinidades de Adonis con la vegetación».* Parece claro que la vinculación de Adonis con el trigo es una ficción frazeriana, tal vez consecuencia del abuso del método comparativo al aproximar Adonis a Atis y Osiris, generando así un ciclo de ecuaciones parangonables a las que organizaban los teósofos clásicos, como Plutarco, para hacerse inteligible el orden divino.

Sin duda, el aislamiento de la mirra como símbolo central del mito de Adonis es el triunfo de la reflexión de Detienne, que le ha permitido desve-

* M. Detienne, *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*, Madrid, 1983, p. 53. Es necesario recordar que las propuestas de Detienne han sufrido una devastadora crítica por G. Piccaluga, «Adonis e i profumi di un certo strutturalismo», *Maia* (n.s.1), 26, 1974, pp. 33-51. Cf. Asimismo la reseña de R. Gordon, «Reason and ritual in Greek tragedy», *Comparative Criticism: A Yearbook*, 1, Cambridge, 1979, pp. 279-310 (esp. 301-304) y el artículo de J. Reed, «The Sexuality of Adonis», *Classical Antiquity*, 14.2, 1995, pp. 321-344 (esp. 322 y siguientes).

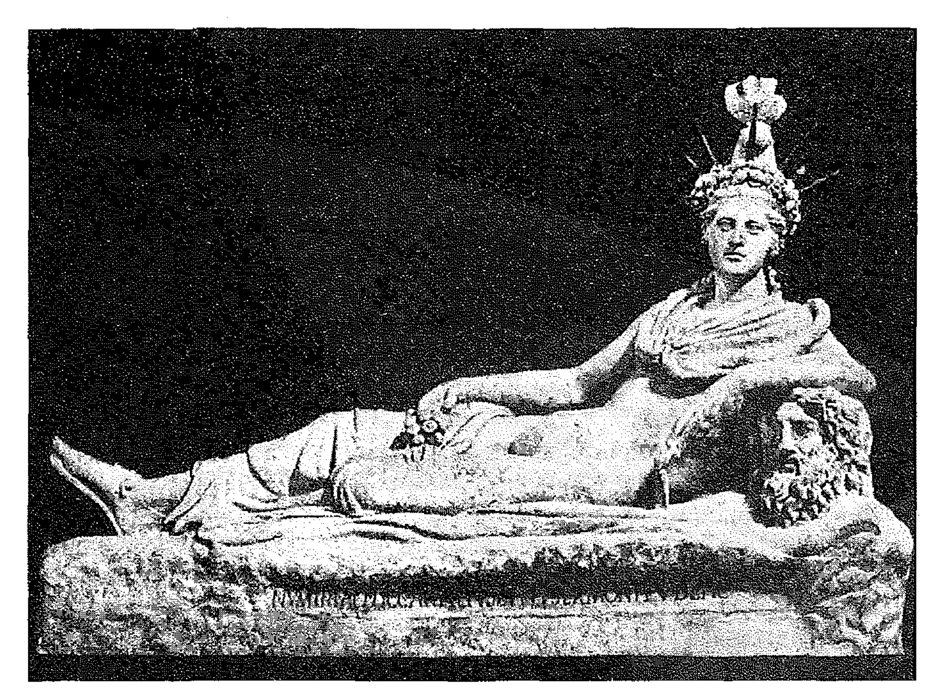


FIGURA 21. Atis como divinidad frugífera. El joven asexuado aparece reclinado como deidad acuática, mientras su cabeza expresa el carácter solar. Procede de Ostia. Museos Vaticanos.

lar los dos núcleos en torno a los cuales gira el mito. Por una parte, está el de la alimentación y sus condimentos. Por otra, el matrimonio y los perfumes. El universo de los aromas procedentes de la botánica constituye una especie de codificación del orden social que, sin embargo, no erradica totalmente el ciclo vegetativo propuesto por Frazer, sino tan sólo su carácter cerealístico. Pero estoy convencido de que el orden familiar y social está en buena medida presente en el mito de Atis, aunque en este caso intervienen otros aspectos que afectan a otros órdenes para el equilibrio entre el mito y la realidad.

Aún menos discutible debería resultar su carácter de divinidad de la vegetación si se tiene en cuenta su explícita vinculación al pino, pues, según la leyenda, donde cayó exánime Atis creció aquel que habría de ser recordado ritualmente en la festividad del *arbor intrat*, el 22 de marzo, y celebrado por el *collegium dendrophori*, al que pertenecían los encargados de transportar el pino.[73] Es necesario, además, tener en cuenta la afirmación de Hipólito, según la cual los frigios llamaban a Atis «la espiga tierna de trigo» (*Refutatio*, V, 8 y 9).[74] Tal vez esta denominación haya contribuido en cierta medida a la forzada interpretación de Adonis como divinidad del trigo, propuesta por Frazer, dado el parecido entre los dos dioses. Quiero suponer que la imagi-

nación de Atis como dios de la vegetación no tiene por qué desaparecer tras la crítica de Detienne a ciertos aspectos de tal función para Adonis.

Las retóricas preguntas de Fírmico Materno[75] son, en este sentido, elocuentes, pues inquiriendo la razón por la que se han mezclado semillas y cereales con funerales, muerte, despecho, castigo y amor, nos desvela las claves que a sus adversarios servían para interpretar el mito, al margen de lo que severos estudiosos modernos consideren.

Pero aun aceptando que un mito tiene muchos niveles de lectura y que incluso puede integrar niveles contradictorios que reproducen las contradicciones de lo real, me atrevería a proponer un esquema en el que las distintas interpretaciones del mito fueran compatibles (lo que no quiere decir que cualquiera o cada una de ellas sea válida). La aceptación del mito como explicación de la naturaleza permite acceder a todo un universo de oposiciones que tienen como objetivo dar orden al caos. En efecto, el mito atraviesa los espacios de la ambigüedad para ir definiendo los límites que determinan la producción cultural. El primero de ellos es el tema de la muerte y la experiencia vivencial posterior; la articulación de un discurso sobre la capacidad divina para satisfacer tal aspiración humana proporciona el instrumento cultural necesario para eliminar, o al menos desdibujar mediante nuevas ambigüedades, el oscuro umbral de la muerte. Al mismo tiempo se definen categorías diferenciadoras de la naturaleza humana y de la divina, de modo que se acallan otras inquietudes derivadas de lo inexplicable. El mito especifica lo que es culturalmente aceptable desde la perspectiva de los géneros, situando al otro lado de la frontera las expresiones del bestialismo, de la aberración, de la reproducción anómala, con todo lo que ello supone de carga ética a propósito de las relaciones interpersonales. Por ello considero enriquecedora la percepción antropológica en la que el mito se interpreta como expresión de la oposición salvaje/civilizado, normalidad/anomalía, y los riesgos derivados de las desviaciones,[76] pero el mito aún contiene información adicional.

La legitimidad del procedimiento de Frazer estriba, en mi opinión, en el hecho de que pretendía establecer las coordenadas correspondientes a lo que denominó sistema de creencias. Este sistema está compuesto por el orden cósmico derivado de la naturaleza divina, por el sentido de la vida y del hombre en el mundo y por la visión del mundo de ultratumba. En efecto, a través del análisis del mito se llega a una explicación etiológica del ciclo solar (como ejemplo obvio habría que citar el mito de Osiris, pero también es solar Atis o Mitra) y, a partir de él, el ciclo vegetativo. Pero este nivel de análisis no es incompatible con cualquier otro que afecte a los demás órdenes del sistema de creencias o a los sistemas de valores o rituales. El orden social, que es el que analizan Detienne y Borgeaud, está imaginaria y realmente, en parte, sometido al sentido del hombre en el mundo y al orden ético, es decir, al sistema de valores. Es en esta dimensión en la que encuentro cabida para las diferentes interpretaciones del mito, que se expresa culturalmente tan rico como la propia realidad que lo elabora y transmite.

De esta manera, en el caso de los cultos frigios el mito permite entrever las relaciones cósmicas vinculadas a la naturaleza humana y planetaria de los dioses. De hecho, el propio emperador Juliano en su *Discurso a la Madre de los Dioses* (*Or.* V)[77] interpreta el mito de Atis como alegoría de la creación del mundo, ya que, en Atis, Cibeles anima la razón demiúrgica y generadora de los seres vivos.[78] Asimismo, con mayor facilidad —como hemos visto también el mito de Isis— es fiel reflejo del imaginario explicativo vinculado al ciclo natural de la vegetación.

Ciertamente, en virtud del texto al que se otorgue prioridad, cabe interpretar el significado simbólico del mito de otras muchas formas, como, por ejemplo, desde la perspectiva del rito de tránsito —malogrado— de la adolescencia a la madurez, según un reciente análisis del *Carmen* 63 de Catulo,[79] que naturalmente posee una innegable dimensión didáctica. E incluso son posibles otros niveles de lectura, a los que tengo intención de dedicar un interés específico algo más adelante, como son aquellos que afectan al orden ético y al escatológico.[80]

No obstante, la interpretación de esta pareja divina como creadora del orden cósmico y triunfadora sobre el caos derivado de las transgresiones mundanas parece perfectamente avalada en la propia Antigüedad por el plato de Parabiago, fechado erróneamente a mediados del siglo II[81] pues en realidad es de finales del siglo IV,[82] en la que Atis está sentado junto a Cibeles en la cuadriga arrastrada por los leones en una verdadera pompa hierogámica, rodeada por los elementos precisos, telúricos y celestes, que expresan el orden definitivamente recuperado. Si la datación última es correcta, resulta sobrecogedora la visión de esa imagen acompañada de las palabras de Juliano, cuya interpretación alegórica del mito es extraordinariamente significativa sobre los derroteros que iba tomando el culto de la Magna Mater:



FIGURA 22. Plato de plata de Parabiago, s. IV d.C. La escena representa el orden cósmico promovido por la pareja Cibeles-Atis. Milán.

Tras este símbolo en que el rey Atis detiene el infinito mediante una mutilación, los dioses nos ordenan mutilar también en nosotros mismos el infinito y, separándonos de ello, ascender hacia lo limitado y uniforme y, si es posible, hacia el propio Uno; tras lo cual, en todo caso, deben seguir la Hilarias (*Or.* V, 169 c).

Pero cuando detiene su progreso hacia el infinito y ordena lo desordenado por medio de la simpatía que le lleva al círculo equinoccial, donde el gran Helios gobierna la medida última de su limitado movimiento, la diosa, contenta, lo atrae hacia sí, mejor dicho, lo retiene junto a sí (*Or.* V, 171 c; traducción de J. García Blanco, BCG, Madrid, 1981).

El caso de Mitra

El acceso al universo de las creencias en el mitraísmo posee no sólo los problemas interpretativos que han podido detectarse en los otros cultos previamente estudiados, sino también aquellos otros derivados de la especial circunstancia de que carecemos de un relato literario similar a los que nos transmiten los mitos relativos a los misterios egipcios o frigios.

Es más, no existe ningún testimonio que asegure la existencia de un texto mítico sobre Mitra. Los propios documentos literarios nos permiten saber que diversos autores escribieron más o menos extensamente sobre Mitra. El autor griego del siglo III Porfirio nos ha permitido saber que un tal Eubulo habría escrito un tratado sobre Mitra en varios volúmenes (Porfirio, *Sobre la abstinencia,* IV, 16; Jerónimo, *Contra Joviniano* II, 14), que tal vez fuera empleado, como han sugerido algunos autores, por los teólogos Numenio y Cronio a mediados del siglo II en sus disquisiciones platónicas y pitagóricas sobre los misterios persas.[83] Si la obra de este Eubulo pudo haber sido conocida ya a mediados del siglo II, cabría la posibilidad de que hubiera estado cercano al movimiento fundacional del mitraísmo romano en ese entorno favorable construido alrededor de la dinastía de Comagene y de los eminentes romanos con ella relacionados, como el astrónomo Balbilo.[84] Por otra parte, el propio Porfirio (*De abst.* II, 56) nos hace saber que el autor que mejor había recogido las enseñanzas de los misterios de Mitra había sido Palas, que quizá viviera en la época de Adriano.[85] Y, aunque estos autores fueron utilizados por quienes los citan, no nos permiten saber si en sus obras llegó a haber un relato mítico del dios, por lo que la duda no parece disipable con la documentación actual.

No obstante, redactada o no y de mayor o menor antigüedad, sin duda hubo una construcción legendaria sobre el dios, en la que se describirían sus vicisitudes, de forma semejante a como lo hacen las representaciones escultóricas a través de las cuales se interpreta el conjunto de creencias que tendrían los seguidores del dios persa.

Se han propuesto numerosos símiles para comprender la dificultad de reconstrucción de la historia de Mitra sin apoyo textual. Por mi parte induciría a la reflexión a partir de una circunstancia singular, como es el catecismo de Pedro de Gante, en el que sólo aparecen imágenes por medio de las cuales se explicaban a los indios náhuatl de comienzos del siglo XVI los fun-



FIGURA 23. Relieve votivo de Mitra, Walbrook (Londres).
La tauroctonía se realiza enmarcada por el Zodíaco, la caverna cósmica.

damentos de la fe cristiana.* La comparación tiene el valor añadido de la función didáctica que tuvieron asimismo los relieves mitraicos, lo que ayuda a explicar la relativa uniformidad que presentan a lo largo de todo el Imperio.

Nos vemos obligados, pues, a reconstruir la historia de Mitra a partir sustancialmente de una información iconográfica, a la que se pueden añadir algunas referencias aisladas que se han conservado en autores clásicos. En virtud de esta peculiaridad, no podemos adquirir más que las líneas más groseras del relato, al tiempo que perdemos las sutilezas que tanto de forma consciente como inconsciente quedan apuntadas y suspendidas en la transmisión literaria. Esta es precisamente una de las razones por las que se ha moldeado una imagen más diferenciada de Mitra en relación con los restantes cultos mistéricos; junto a ella, naturalmente, hay otras menos contingentes que progresivamente iremos dilucidando, pues es cierto que todos los misterios son distintos.[86]

* En agosto de 1523, dos años después de que se consumara la conquista de México, llegaron tres franciscanos de origen flamenco, de los cuales sólo sobrevivió fray Pedro de Gante (Peter van der Msoere), que aprendió náhuatl para predicar el evangelio a los indios. Cf. J. L. Martínez, *Hernán Cortés*, México, 1990, p. 92. El procedimiento fue llevado a su máxima sofisticación por fray Domingo de la Testera.

El tema central en el mitraísmo es la escena de la tauroctonía, la muerte del toro, en la que el joven dios, en actitud heroica (resaltada en ocasiones al aparecer desnudo) clava su daga en el cuello del animal, que ya ha doblado sus patas, mientras lo sostiene por los orificios nasales. Así lo obliga a alzar la cabeza, pero sólo ésta, porque con la pierna izquierda doblada sobre el lomo del toro le impide que se alce. El sacrificio del toro es un potencial de vida, según se desprende de algunos elementos que de forma constante aparecen en la escena. La sangre abundante que mana del cuello es lamida por un perro, mientras se convierte en espigas de trigo (al menos en *CIMRM* 593); también en espiga se ha transformado el rabo del toro, imagen inequívoca del carácter fecundante del sacrificio. Al mismo tiempo, un escorpión le pinza las turmas, quizá con el objeto de apropiarse de su potencia vital, ante la presencia de un cuervo, una serpiente —símbolo ctónico que parece actuar como anfitriona del óbito— y un león, así como de una cratera.

Alrededor de esa escena, cuyo estereotipo[87] presenta numerosas variantes excepto en la forma de representar el dios y a su víctima, hay otras muchas figuras dispuestas en arco para enmarcar el acto central: los signos zodiacales presididos por el Sol y la Luna, los planetas, los vientos, dos jóvenes



FIGURA 24. Mitra tauróctono. Reverso del relieve de Fiano Romano, Roma.



FIGURA 25. Relieve de Bolonia. Los siete planetas presiden la tauroctonía.

portadores de antorchas llamados Cautes y Cautópates, así como otras escenas secundarias que parecen representar acontecimientos de la vida de Mitra y que constituyen motivos autónomos en algunos relieves o esculturas no vinculadas necesariamente a una representación de la tauroctonía.

Cumont fue el primero que proporcionó una narración coherente e integradora con la documentación iconográfica, convirtiéndose en el auténtico mitógrafo del mitraísmo, religión a la que atribuía un verdadero sistema teológico, cuyos principios había tomado de la ciencia.[88] En los años setenta se discutió radicalmente la construcción de Cumont, asunto al que dedicaremos atención posteriormente, pero la observación era precisa para que no se tome como definitivo lo que a continuación se relata.

Aparentemente, del Caos original surge un dios, el Tiempo Infinito, identificado con Eón, *Saeculum*, Cronos o Saturno, e incluso en ocasiones como el propio Destino. Se representa como un joven con cabeza de león, alado y rodeado por una serpiente; sus atributos son el cetro y el rayo, así como la llave que lleva en cada mano (una variante distinta en figura 38).

Este dios primordial habría engendrado el Cielo y la Tierra, representada por la serpiente, de los que habría nacido el Océano. Queda así constituida una «sagrada familia» que sería la tríada suprema del panteón mitraico. El Cielo se identifica con Zeus-Júpiter que, en un momento determinado, recibiría de su padre Cronos-Saturno el haz de rayos, con lo que accede al ran-

go de dios soberano desde el que a su vez da vida al resto de los dioses luminosos que residen en el Olimpo.

A ellos se opone un mundo tenebroso capitaneado por Ahrimán-Plutón, hermano del Cielo-Júpiter, en su condición de hijo del Tiempo Infinito. Su cortejo de démones, representados en ocasiones como gigantes anguípedos,[89] intenta arrebatar a Júpiter su trono, pero es vencido y relegado al abismo del que procedía. Estos demonios tienen acceso a la tierra y poseen la capacidad de actuar negativamente sobre los humanos y los impelen a obrar mal.

Las fuerzas purificadoras básicas son dos hermanos, el fuego y el agua, representados por el león y la cratera, respectivamente. Un tercer elemento purificador, según veremos, es la miel, asociada precisamente a la *leóntica*, uno de los siete grados iniciáticos (Porfirio, *La gruta de las Ninfas = De antro Nympharum* 15, en lo sucesivo *De antro*). Su importancia es tal que se consideran como auténticos elementos divinos y, en consecuencia, poseen



FIGURA 26. Triunfo de Júpiter sobre los gigantes anguípedos. Detalle de un relieve fragmentado de Virunum, Klagenfurt.

un destacado papel en el ritual. También los vientos, a los que se atribuye capacidad de intervención sobre la naturaleza, son potencias divinas. El orden cósmico estaba representado por la constancia reiterativa del Sol que recorría el Cielo diariamente subido en su cuadriga tirada por caballos que simbolizan al astro luminoso. Éste era objeto de veneración por los mitraístas, así como la Luna subida en su biga que arrastran sendos toros albos. Los planetas, partícipes asimismo de ese orden cósmico, tutelaban a los fieles en sus diferentes grados iniciáticos.

Ahora bien, la divinidad que en época romana se convierte en el dios central de este sistema de creencias es originalmente un dios indoeuropeo que aparece ya en una tablilla de Bogazköy, junto a Varuna, como garante de un tratado suscrito entre los reyes Supilulinma de Hatusa y Mitavaza de Mitani en 1380 a.C. Mitra encarna el aspecto jurídico-sacerdotal de la realeza; su propio nombre significa tratado.[90] En el Rig veda indio es junto con Varuna encargado de mantener el orden cósmico, así como de velar por la correcta conducta religiosa y moral.

En Irán es el encargado del orden social —bajo su protectorado están los contratos, el matrimonio, la amistad, etc.—, es juez y brazo armado de la justicia —por actuar ante el fuego, éste se convierte en su emblema—, es el señor de los sacrificios sangrientos y de la lluvia que permite el crecimiento de las plantas, tal y como afirma el *Yasht* (Himno) de Mitra, integrado en el Avesta, pero redactado verosímilmente en época aqueménida, cuando su gran fiesta, el Mitracana, se celebraba en el equinoccio de otoño. Allí Mitra se identifica con el sol que lo ve todo (cf. Estrabón XV, 3, 13, quien probablemente obtiene la información de Apolodoro de Artemita, autor del s. I. a.C. procedente de Partia, como sostiene A. Momigliano, *Ancient Wisdom*, Cambridge, 1974, pp. 139-141). En el dualismo zoroástrico, Mitra es la luz en combate permanente con la oscuridad y es el que hace huir a los malos espíritus. Este dios todopoderoso sólo ha dejado testimonio de persistencia, tras la desaparición del Imperio aqueménida, en algunos lugares de Anatolia, como los reinos del Ponto y Comagene, algunos de cuyos monarcas llevaron el nombre teóforo de Mitrídates.[91] A pesar de ello, la continuidad del culto iranio en el romano es muy difícil de establecer.

Tanto por las representaciones como por la información literaria, sabemos que Mitra había nacido milagrosamente de una roca.[92] Con frecuencia, ésta adquiere forma de huevo, lo que hace disminuir las dudas sobre la influencia del orfismo en el Mitra romano,[93] ratificada por el sincretismo de Mitra con Fanetón (*CIMRM* 475), la deidad órfica de la luminosidad ilimitada que surge del huevo cósmico.[94] Se trata de la piedra primigenia, el mundo embrionario sometido al influjo de las constelaciones. Es, pues, el primer paso del mito en el necesario ordenamiento astral del cual Mitra es creador y *kosmokrator*, como afirma una inscripción de Roma (*CIMRM* 463.1).[95] Es más, un relieve de Tréveris (figura 28, *CIMRM* 985) representa el nacimiento, pero Mitra con su mano derecha hace girar medio disco zodiacal, mientras que con la izquierda sostiene el globo terráqueo. Por otra parte, un relieve del

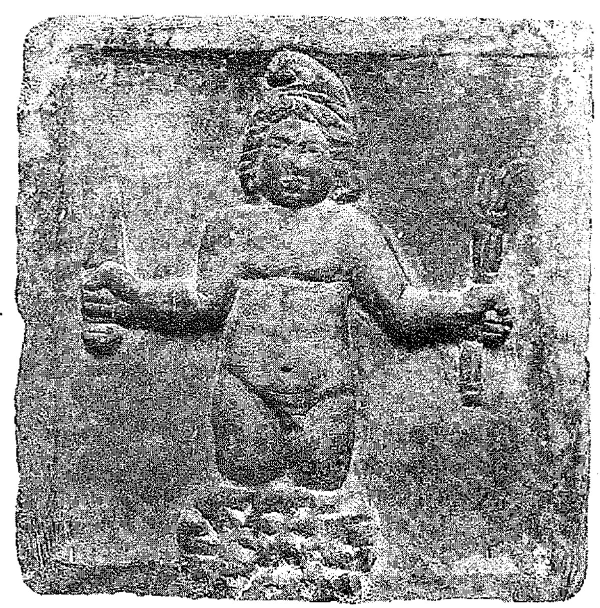


FIGURA 27. Mitra naciendo de la roca. Mitro de Primo, Roma.



FIGURA 28. Mitra *kosmokrator*. Versión elaborada del Mitra Saxígeno. Tréveris.

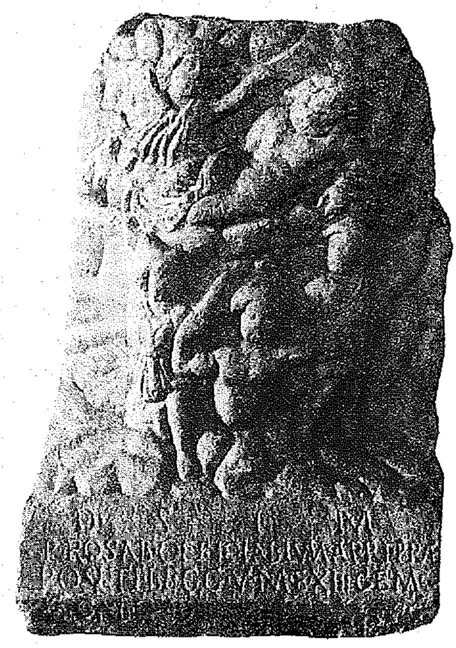


FIGURA 29. Mitra saxígeno de Poetovio (mitreo III). La escena está presidida por «El sueño de Saturno». Una victoria corona al Dios.

mitreo de Poetovio (figura 29, *CIMRM* 1.593) de mediados del siglo III complica aún más la escena, pues Mitra es ayudado a salir de la roca por dos personajes, presumiblemente Cautes y Cautópates (También 1.430 B3 de Virunum). Sobre ellos, en un registro superior, duerme un anciano, seguramente Saturno, al que corona una victoria. Puede tratarse de la representación del sueño premonitorio en el que se anuncia el nacimiento del invicto Mitra;[96] pero podría tratarse de un testimonio de la secuencia del tiempo y de la sucesión de las eras en una hipotética cronografía mítica mitraica, ya que la era del Tiempo Infinito es sucedida por la hegemonía de Mitra, reconocido como *Saecularis*[97] que proporciona la victoria sobre el mal y el descanso cósmico. Como parte de esa cronografía habría que entender la presencia del sol y la luna, como expresión de la secuencia del día y la noche, de los planetas, que simbolizan los días y, por lo tanto, la secuencia semanal, del zodíaco como secuencia del año, y así sucesivamente.[98]

La relevancia del acontecimiento puede constatarse en el hecho de que Mitra saxígeno es la representación más frecuente en el mitraísmo tras la tauroctonía. En el nacimiento de Mitra está el origen de todas las cosas; pero en primer lugar está el origen de la luz, como se desprende de la asociación, mediante llamas o antorchas, del fuego con el saxígeno y su identificación con el dios de la luz Fanetón.[99]

Unos pastores habían presenciado el acontecimiento por el que el niño desnudo surge tocado con el característico gorro frigio y con una antorcha en una mano y el cuchillo sacrificial en la otra (figura 27). El fuego lo caracteriza como deidad solar, pero también como dador de luz a sus protegidos; el cuchillo es el instrumento por el que da vida mediante la muerte del toro, por ello en alguna ocasión el cuchillo es sustituido abiertamente por una espiga de trigo. Incluso en una ocasión la escena del nacimiento se encuentra enmarcada exactamente como si de la tauroctonía se tratara,[100] lo que permite entender la leyenda de Mitra como una estructura cerrada, no lineal, por cuanto lo más importante son los efectos que sus vicisitudes procuran al género humano. En este sentido, la roca no es sólo el mundo, sino el universo, contiene un significado análogo al de la caverna en la que tiene lugar el sacrificio del toro, simbolismo que a su vez se reproduce en el mitreo. En cualquier caso, los pastores acuden a ofrecerle sus primicias y a rendirle adoración, lo que incide en la función de Mitra como protector de la humanidad.

En algunas ocasiones la escena del nacimiento se representa con variantes. Un ejemplo llamativo es el que proporciona un relieve del mitreo I de Heddernheim (figura 30, *CIMRM* 1.083), en el que la roca ha sido sustituida directamente por un árbol, tal vez como consecuencia de la previa identificación de la roca con una piña; aunque en los frescos de Hawarte aparece tanto la escena saxígena como Mitra sobre el ciprés (figura 39). Al parecer, el énfasis se ha desplazado desde el simbolismo cósmico a la vegetación, para incidir aún más intensamente en el carácter de dios protector de la naturaleza que en algunas regiones se otorga a Mitra[101] y en especial de la pro-

ducción agrícola, como se desprende de otras representaciones iconográficas y de la mención que de él hace Porfirio (*De antro* 16) como «guardián de los frutos».[102]

Pero, al mismo tiempo, el testimonio de Heddernheim puede contribuir al desciframiento del relieve de Dieburg (figura 31, *CIMRM* 1247) en el que aparecen tres cabezas tocadas con gorro frigio colgadas de un árbol; puesto que en otras ocasiones Cautes y Cautópates aparecen relacionados con el nacimiento de Mitra, tal vez en Dieburg tenemos una versión local del nacimiento de Mitra acompañado por los portadores de antorchas.[103] No es fácil determinar quiénes son en realidad Cautes y Cautópates; su parecido iconográfico a Mitra es extraordinario.* Pero es probable que hubieran llegado a representar alegorías diferentes. Por un lado, como habitualmente aparecen flanqueando a Mitra y uno, Cautes, lleva la antorcha hacia arriba mientras el otro la tiene hacia abajo, se supone que representan al sol matutino y vespertino, respectivamente, siendo Mitra el sol cenital. Pero también Cautes parece asociado al Cielo y Cautópates al Océano, por donde se produce el ocaso del sol (en *CIMRM* 1127). De ahí que se interpreten como Oriente y Occidente (*CIMRM* 1214-1215) e incluso que se asocien, respectivamente, a Sol y Luna (frecuente por la distribución de las figuras en los relieves de la tauroctonía) y, como consecuencia, representen la oposición vida/muerte.

Es precisamente en esta última dirección en la que se han realizado las aportaciones más interesantes en los últimos años gracias a la perspicacia analítica de Beck y Gordon. La lectura crítica de Porfirio sugerida por Beck en combinación con el significado conceptual de la fisonomía de los mitreos formulado por Gordon, permite asumir que los gemelos son los agentes de Mitra que controlan las puertas por las que se produce el des-



FIGURA 30. Mitra surge del árbol. Detalle de un relieve del mitreo I de Heddernheim



FIGURA 31. Relieve de Dieburg. Las tres ramas de un árbol acaban en sendas cabezas tocadas con gorro frigio.

* J. R. Hinnells, «The Iconography of Cautes and Cautopates: I», *JMS*, I (1976), pp. 36-67. La etimología de estos personajes parece irania, pero no hay acuerdo entre los especialistas; quizá el nombre tenga relación con la luz y que la partícula de oposición *pates* deba interpretarse como *anti*, algo así como «Luminoso» y «Antiluminoso», en coincidencia con la posición de sus antorchas. Véase M. Schwarz, «Cautes and Cautopates: the Mithraic Torchbearers», *Mithraic Studies* II, Manchester, 1975, pp. 406-423.



FIGURA 32. Mitra tauróctono flanqueado por Cautes y Cautópates. La escena saxígena, las estrellas y los planetas otorgan su dimensión total a esta placa de bronce de Brigetio (Szöny. Hungría)

censo de las almas desde las estrellas hasta el mundo de los mortales y su ascenso a la inmortalidad a través del itinerario estelar.* En realidad, estos hermanos gemelos, que están ya presentes en el nacimiento de Mitra y, por lo tanto, en los orígenes de la creación, podrían ser representaciones del mismo dios, lo que permite comprender el término *triplasios* («triple») que en el siglo VI aplica a Mitra Dionisio Areopagita (*Epist.* 7, 2) y que ilustra el árbol con las tres cabezas de Dieburg, con lo que concluimos esta digresión que nos sitúa ante la posibilidad de una realidad tricorpórea para este dios, una

* Beck, «Mithraism since Franz Cumont», pp. 2.082-2.083. Los portadores de antorcha señalarían los solsticios de verano, Cautópates, y de invierno, Cautes. En el primero se produciría el descenso del alma a la tierra (génesis) y en el segundo el ascenso (apogénesis); por su parte, Mitra se situaría de forma equidistante en los equinoccios (Porfirio, *De antr.* 24). El análisis iconográfico contribuye positivamente a esta interpretación: R. Hannah, «The Image of Cautes and Cautopates in the Mithraic Tauroctony Icon», en M. Dillon, ed., *Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches*, Amsterdam, 1996, pp. 177-192; vuelve Beck sobre estos asuntos, para ratificarse en sus postulados con nuevos argumentos, en «In the Place of the Lion», 30, así como en «*Qui mortalitatis causa convenerunt*: The Meeting of the Virunum Mithraists on June 26, A.D. 184», *Phoenix*, 52, 3-4 (1998), pp. 337 ss., con una brillante hipótesis sobre la que habremos de volver más adelante.

inesperada trinidad, cuya relevancia en el universo de las creencias mitraicas está ensombrecida por el silencio.[104]

En cualquier caso, todo lo relacionado con el nacimiento de Mitra parece ocurrir, paradójicamente, antes de la creación del mundo, ya que éste es obra del propio dios. En la reconstrucción de las hazañas de Mitra efectuada por Cumont se sitúa en ese momento el combate con Helios por la supremacía estelar. El triunfo de Mitra se consolida con la inquebrantable amistad de ambos dioses, plasmada en el acto de darse la mano.[105]



FIGURA 33. Mitra llevando al toro. Poetovio, mitreo I.

Otro de los avatares de Mitra es su victoria sobre el toro, al que somete tras galopar en su grupa y después de haberlo asido por los cuernos hasta doblegarlo. En algunas escenas se representa a Mitra arrastrando al toro por sus cuartos traseros para conducirlo hasta la cueva que le servía de guarida. Merkelbach sugiere que esta escena representa a un mitraísta transportando al toro sacrificado, pero la posición erecta del rabo y las patas delanteras hacen difícil tal interpretación.[106] En el camino encuentra numerosos obstáculos, como si de un rito de tránsito se tratara, alegoría de las pruebas que han de superar los humanos. Del mitreo I de Poetovio procede una escultura (figura 33, *CIMRM* 1497) con esta escena y en el pedestal se lee *transitu(i)*, «al traslado», con lo que queda clara la idea del gesto divino. Sin embargo, al parecer el toro logra recuperar su libertad.

Un cuervo transmite a Mitra un mensaje del Sol por el que se le insta a matar al toro huido.[107] El encargo es fielmente acometido,* tal y como se reproduce en la escena de la tauroctonía. Ésta se ha interpretado como la creación de todos los seres benéficos, lo que convierte a Mitra en un verdadero dios creador. Y así lo expresa Porfirio (*De antro* 6): «Creador de todas las cosas y padre». Algo más adelante (*De antro* 24) en un oscuro texto de difícil interpretación afirma: «Mitra, como el toro, es el demiurgo y señor de la procreación». A esta concepción responden igualmente las representaciones de Mitra con el orbe en la mano (figuras 28 y 34).[108]

Pensaba Cumont que el espíritu del mal había enviado inútilmente a los animales venenosos para malograr la proeza de Mitra, pero lo cierto es que

* Aunque sin entusiasmo, según sugieren los seguidores de Cumont (*Textes*, 305: «Mithra remplit à contre-coeur cette mission cruelle») que creen que Mitra vuelve la cara por la repugnancia que le causa culminar el sacrificio, lo que parece escasamente convincente.



FIGURA 34. Mitra-Atlas sostiene el orbe. Panel del relieve de Neuenheim

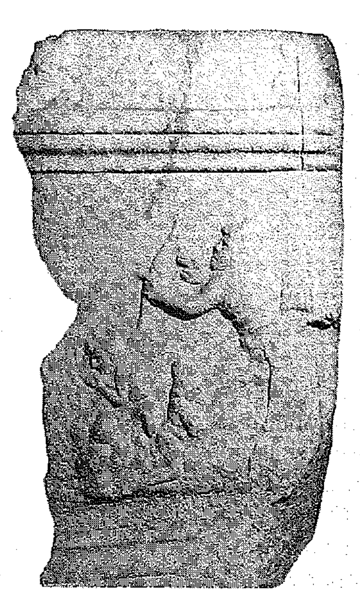


FIGURA 35. Mitra dispara a la roca para que surja el agua. Altar de Poetovio. Mitreo III

el éxito había sido total y que la tauroctonía era el hecho central en la historia de la humanidad, por lo que era lógico que ocupara el lugar central en los santuarios mitraicos.[109]

Pero antes del acto sublime del sacrificio del toro, Mitra habría logrado algunos triunfos frente a Ahrimán, que pretendía aniquilar a los humanos, según la versión de Cumont. En cierta ocasión provoca tal sequía que obliga a la intervención de su rival. Mitra dispara una flecha contra una roca de la que mana agua cristalina, con lo que salva a sus protegidos y se convierte en una divinidad protectora del agua.[110] Este tema parece especialmente grato a los mitraístas de la frontera renanodanubiana. En realidad, el asunto ahora se ve de modo distinto a como lo describió Cumont.

En un ara de Poetovio (*CIMRM* 1593) Cautes y Cautópates aparecen acompañando a Mitra (véase la figura 29) en este episodio que se ha relacionado con una de las frases escritas en las paredes del mitreo de Santa Prisca en Roma, según la cual los hermanos gemelos habrían sido alimentados con el néctar de la fuente surgida en la roca.[111] No es preciso que de una necesidad material de gentes que hubieran sufrido sequía se haya trascendido al universo simbólico; cabe la posibilidad de que la escena esté relacionada con la cosmogonía mitraica si pensamos que el primer acto tras el nacimiento, del que surge el orden astral y la vegetación, es la creación del agua en un milagroso manantial, acompañado precisamente por los mismos seres que atienden el divino nacimiento. En tales circunstancias da la impresión de que el re-



FIGURA 36. La cratera flanqueada por los gemelos sustituye a la tauroctonía. Mitreo III de Aquincum (Budapest)

lato mítico, su iconografía y su simbolismo han sido aunados en total coherencia. Para nuestros propósitos inmediatos, poco importa si es posterior o simultánea la creencia de que el agua que brota tiene cualidades divinas, como el néctar que conduce a la eternidad a quien de él bebe.* La afirmación no es gratuita, pues C. Elio Aniceto y su hijo dedicaron en Aquincum (Budapest) un altar (figura 36) en el que entre Cautes y Cautópates no está la tauroctonía, ni Mitra saxígeno, sino sencillamente la cratera, depositaria, por tanto, de las mismas cualidades atribuidas a las escenas que sustituye. No obstante, frente a lo que supone Clauss,[112] su contenido podría ser no el agua de la roca, sino la sangre del toro, derramada en el sacrificio y recogida precisamente en la cratera, como se observa en alguno de los relieves.** Incluso, tras la reciente lectura del altar de Burginatium por Gordon, cabe la posibilidad de que el contenido de la cratera sea el semen del toro, lo que nos conduce a una interpretación más compleja del simbolismo de la cratera y de los líquidos de lo que hasta ahora se había supuesto.[113]

El néctar con el que se alimentan los gemelos podría ser coincidente con la sangre eterna que salva, como reza la oración de Santa Prisca tantas veces

* Con toda justicia se ha traído a colación el paralelismo de este episodio con el de *Éxodo* 17, 3-6, cuando Moisés provoca el surgimiento del agua de una roca, y su posterior reelaboración como manantial de agua de vida eterna. Cf. Clauss, *Mithras*, p. 80.

** Es cierto que en ninguno se aprecia claramente que la cratera sea receptora de la sangre, pero la posición que ocupa con frecuencia así parece indicarlo. Sirva como ejemplo la placa de bronce de Brigetio (figura 32, Szöny, Hungría, *CIMRM* 1727). Pero aún más persuasiva me parece la imagen de la serpiente bebiendo de la cratera (relieve de Fellbach, Baden-Württemberg, *CIMRM* 1306) en lugar de acudir directamente a la herida como ocurre en otras ocasiones (por ejemplo, en el relieve de Sidón, *CIMRM* 75), de modo que el contenido de la cratera debe ser el mismo que el que busca la serpiente cuando se acerca a la víctima inmolada.

mencionada: «Y nos salvaste con el derramamiento de la sangre [eterna].[114] De este modo, el milagro del agua se convierte en el milagro de la sangre y del semen, pues todos esos elementos se entrecruzan hasta llegar a simbolizar lo mismo: el líquido manado de la «fons perennis» que es el propio Mitra (así lo denomina una inscripción de Poetovio, *CIMRM* 1533), como atinadamente apunta Clauss.[115] Pero eso no es todo. Porfirio asevera que la cratera es el símbolo de la fuente y que por ello en Mitra la cratera sustituye a la fuente (*De antro* 17); así pues, podemos asumir que la representación de la cratera en la tauroctonía es un símbolo del llamado «milagro del agua», que adquiere así su verdadera posición cosmogónica, no como un episodio en la vida de Mitra, sino como auténtica rememoración de la creación del agua, simbolismo de los fluidos dadores de vida.

Pero el asunto posee asimismo una dimensión soteriológica, pues nuevamente Porfirio señala que las almas que están en generación están húmedas y que la sangre les es grata, del mismo modo que el alimento de las plantas es el agua (*De antro* 10); por lo tanto, el néctar que se obtiene de la fuente o de su hipóstasis, la cratera, es el de la encarnación (*De antr.* 12). Y para complicar aún más las cosas el mismo Porfirio se pregunta por qué las ánforas no están llenas de agua sino de panales (*De antro* 15).[116] La respuesta es que en ellas las abejas han depositado la miel, fuente de incorruptibilidad, y es entonces cuando Porfirio menciona el uso de la miel para la adquisición del grado *leo*, en el que el iniciando debe rechazar el agua por ser antagónica del fuego; pero es que la miel se emplea para el placer que lleva a la procreación, operación para la que el agua es un recurso auxiliar. Y así las abejas fabrican sus panales en las crateras que son un símbolo de las fuentes (*De antr.* 17).

Si se nos permitiera extrapolar la información de Porfirio al sistema de creencias del mitraísmo tendríamos que admitir, pues, que en su nacimiento Mitra da origen al cosmos del que se convierte en señor; pero ese continente físico, representado como veremos en la caverna, carece de vida. Para dotarla ha de acometer dos actos: la creación de los fluidos y la eclosión de la naturaleza. El primero corresponde a la escena de la emanación del agua, el segundo a la tauroctonía. Cuando ésta se ejecuta, adquiere una dimensión adicional, pues en el mismo acto se instauran los principios reproductivos, de modo que el fluido inicial, el agua, se entrelaza simbólicamente con la sangre y el esperma del toro, por medio de la cual se encarnan las almas y obtienen su salvación, y con la miel portadora de la incorruptibilidad, símbolo de la eternidad. Los tres fluidos se contienen y se representan en la cratera que, en consecuencia, simboliza también el nacimiento de Mitra y la propia tauroctonía dados los efectos que su contenido provee.

Si se me permite una vuelta adicional en esta larga reflexión concatenada aún me atrevería a vincular este simbolismo a Mitra *triplasios*. Ya he señalado que los elementos purificadores iniciales eran el fuego y el agua, una pareja de hermanos, como Cautes y Cautópates. A través del león podemos establecer la conexión del fuego y la miel, de modo que la cratera, como la

caverna, es contenedora de la trinidad solar Mitra-Cautes-Cautópates, entidad única —como expresa el árbol de Dieburg— y de sus fluidos dadores de vida: la sangre, el agua y la miel.

Sin duda, la cratera tenía una importancia singular como elemento simbólico, repleto de connotaciones y referentes. Sólo de ese modo logra entenderse la sorprendente mención aparentemente descontextualizada que de ella se realiza en un epígrafe de Pax Iulia (Beja, Portugal), por el que sabemos que un grupo (*sodalicium*) de bracaraugustanos costeó un *st[u]dium*, quizá su lugar de reunión, *cum cratera*. Creo que se deben disipar las dudas sobre su adscripción mitraica y admitir que nos encontramos ante la corroboración epigráfica de la importancia que la cratera tendría en el mobiliario litúrgico de los mitraístas.[117]

A la escena del agua unía Cumont otros acontecimientos destinados a mostrar la maldad del dios antagónico, Ahrimán, y la fuerza protectora de Mitra. No sólo provoca el agua, sino que, al parecer, en otras ocasiones salva a los mortales del diluvio o de un incendio de colosales proporciones. Después de todo ello el género humano puede reproducirse sin dificultad y habitar la tierra bajo la protección de su dios tutelar.[118] Sin embargo, esta tarea no queda suficientemente establecida en el mitraísmo, porque como es de sobra sabido «Mitra no tiene mitología erótica»[119] y las mujeres quedan excluidas de su culto.

Garantizada la seguridad de los mortales, Mitra da por concluida su misión en la tierra. Para celebrarlo se realiza un ágape supremo en el que los comensales de honor son Helios y Mitra, pero en el que, además, participan los principales compañeros de aventuras (figuras 37, 67 y 68). Una vez saciados, los dos amigos suben a la cuadriga que ha de conducirlos, en una verdadera apoteosis (véase figura 7), junto a los restantes dioses, donde Mitra se instala como protector de sus fieles servidores.[120]

Esta es esencialmente la reconstrucción canónica establecida por Cumont, con las salvedades que he considerado necesario introducir. Pero como he mencionado al inicio de la exposición, en la actualidad se encuentra cuestionada. La primera crítica global fue obra de Richard Gordon[121] cuando los estudios mitraicos parecían haber alcanzado un contexto propicio para ensayar interpretaciones alternativas a la norma cumontiana. La más duradera adquisición de aquella crítica fue la desconexión del mitraísmo romano y los supuestos magos grecohablantes que habrían difundido un culto iranio por el Mediterráneo.[122] Algunos autores propusieron entonces una interpretación radicalmente nueva, según la cual el mitraísmo de la época imperial habría sido una invención romana, sin otro contacto con el pasado persa que el nombre prestado de la divinidad.[123]

La segunda aportación importante fue revalorizar la influencia de la filosofía altoimperial en el mitraísmo romano, asunto en el que ha destacado Robert Turcan.[124] En tercer lugar se ha reelaborado la interpretación de la iconografía mediante la desvinculación de los supuestos nexos iranios y su contextualización en el paradigma helenístico-romano.[125]

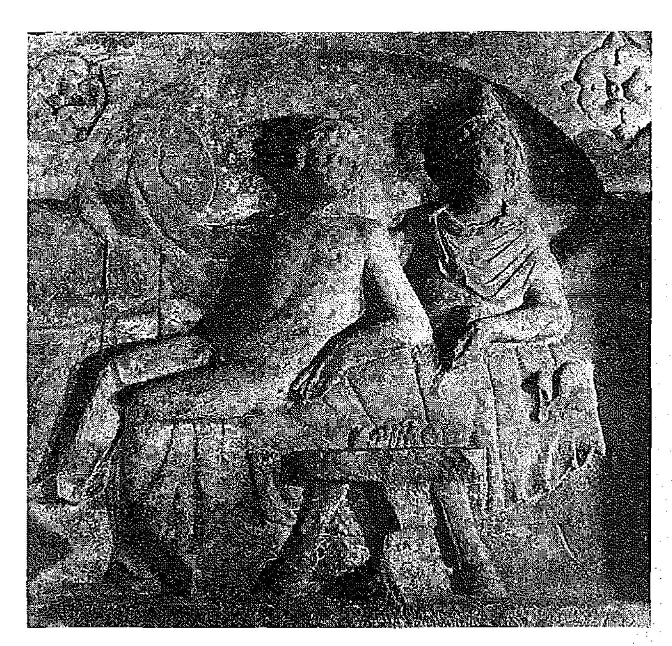


FIGURA 37. Comida de Helios y Mitra. Las patas del toro soportan el tablero. Relieve de Ladenburg.

La cuarta innovación ha sido el abandono por una parte de los estudiosos del planteamiento narrativo de Cumont[126] en beneficio de una interpretación astrológica de la tauroctonía que no sería sino un mapa astral, por medio del cual se puede realizar una lectura alegórica de la iconografía mitraica para acceder al universo de las creencias. Pero antes de desarrollar el alcance y significado de esta interpretación rupturista, desearía mencionar que se ha abierto una nueva línea de reflexión al documentarse la existencia actual de dos sectas kurdas, Ahl-e Haqq y Yezidi, con cosmogonías aparentemente prezoroástricas en las que el tema central es la muerte de un toro por el dios Mitra,[127] lo que reanima las conexiones entre la tradición oriental y la refundación romana en el camino emprendido por Beck.[128]

La tesis de la tauroctonía como representación de un mapa astral tiene su precedente en el ilustrado francés Dupuis, destacado defensor de los principios revolucionarios y pensador anticlerical que en 1795 publicó una obra inmensa en la que estableció el origen de todos los mitos en fundamentos astronómicos. Dupuis formula la equiparación de todos los dioses solares, entre los que otorga una posición destacada a Mitra. En su construcción lo identifica como el Sol del equinoccio en Tauro, alegoría del triunfo de la primavera sobre el invierno.[129] Naturalmente su obra quedó relegada al olvido.

De un modo independiente, en 1869 Stark propuso la lectura del simbolismo astral, pero su explicación fue rechazada por Cumont[130] y desde entonces abandonada hasta su recuperación en la oleada anticumontiana.

El fundamento de la idea, como ya había adelantado el menos afortunado Dupuis, es que la tauroctonía no es la representación del momento culminante del relato mítico, sino la codificación de un instante en el firmamento del que se derivan todas las posibles explicaciones cosmogónicas y soteriológicas contenidas en el mitraísmo. El apoyo textual para el simbolismo de la tauroctonía se encuentra en Porfirio, quien en su obrita sobre *La gruta de las ninfas* afirma:

> Como dice Eubulo, Zoroastro fue el primero que consagró, en los montes próximos a Persia, en honor de Mitra, autor y padre de todas las cosas, una cueva natural florida y con manantiales, porque ésta representaba para él la imagen del universo, del que Mitra era su demiurgo, mientras que lo que había en su interior representaba, en intervalos simétricos, los símbolos de los elementos y zonas del universo. Después del tal Zoroastro se consolidó la costumbre también entre los demás de celebrar los misterios en las grutas y cuevas, ya fueran naturales ya artificiales (*De antro* 6; traducción de M. Periago, Ediciones Clásicas, Madrid, 1992).

El propio Profirio (*De antro* 24) ofrece la posición astral de Mitra,[131] asunto sobre el que se establece la controversia entre quienes defienden la lectura del mapa astral.

El iranólogo Insler, trabajando de forma independiente pero contemporánea a Beck, asociaba a la herencia irania la lectura astral e interpretaba la muerte del toro como el final del invierno y el anuncio de la proximidad del verano.[132] Habría de ser Roger Beck el primero en explorar el alcance de la constatación de que todas las figuras que aparecen en la tauroctonía tienen su correlato como constelaciones: el toro es Tauro, el perro es Canis, la serpiente Hydra, el cuervo Corvus, el escorpión Escorpio, los portadores de antorchas son Geminis, la espiga de trigo del rabo del toro es Espica, ocasionalmente se agregan el león como Leo y una copa que sería Cratera; su última propuesta es que Mitra está íntimamente asociado a Leo.[133] La propuesta de Beck consiste en determinar el momento en que se produce la imagen representada. En su opinión, se trata de una parte de la eclíptica entre Tauro y Escorpio, en la que se ven las constelaciones del cielo meridional en la posición cósmica de Tauro, cuando Tauro está al oeste y Escorpio se alza al este inmediatamente antes de la puesta del sol. Ese acontecimiento se sitúa a mediados de agosto, en coincidencia con la siega; por lo tanto, la cosecha sería el tema nuclear de la alegoría. Insler, en cambio, observaba las mismas constelaciones en la posición helíaca de Tauro, y situaba el acontecimiento de la muerte del toro en abril. Así se explican las divergencias de criterio.

Pero al poco tiempo, mientras Beck aún estaba elaborando su explicación, se incorporaron al debate otras propuestas relacionadas con el significado astral del relieve principal del mitraísmo. La discusión se ha orientado fundamentalmente hacia pormenores de tecnicismo astronómico. El instante representado en ese mapa de las constelaciones es esencial para elucidar las posibles interpretaciones. Según Bausani, en total coincidencia con Beck

e Insler, excepto en el momento representado, la tauroctonía deriva del viejo tema mesopotámico del triunfo del león sobre el toro, lo que puede ocurrir en cualquiera de los dos instantes previamente propuestos.[134]

La identificación de la víctima del sacrificio con la constelación Tauro era casi universalmente aceptada, así como la asociación de cada una de las figuras con un signo zodiacal, pero no se había buscado la conexión de Mitra con alguna otra constelación, que habría de resultar necesaria para los investigadores posteriores y, sobre todo, fuente adicional de discrepancias.

Para Speidel, todas las constelaciones representadas se sitúan en el ecuador celeste del que sólo falta una constelación importante, Orión, que, en consecuencia, ha de ser Mitra. Para lograr su objetivo fuerza tanto los argumentos que el resultado es escasamente convincente.[135] Y en el juego de acertijos, Sandelin prefiere apostar por Auriga.[136] El debate adquirió su máxima animación con la incorporación de Ulansey, más agraciado que sus predecesores por el eco «mediático» que obtuvieron sus propuestas.[137] Para Ulansey, Mitra es Perseo y la cuna de este correlato se encuentra en las reflexiones de un grupo de intelectuales estoicos de Tarso de Cilicia.[138] Para dar coherencia total a su composición, Ulansey se ve obligado a reubicar los equinoccios en Tauro y Escorpio, para que puedan mantenerse en el ecuador; entonces la posición destacada de Orión desaparece y la figura que se observa sobre Tauro es Perseo. El siguiente paso había de consistir en hallar los nexos entre Perseo y Mitra, que se manifiestan extremadamente frágiles, así como la identificación de Cautes y Cautópates con los equinoccios (porque en ocasiones parecen asociados a los signos de Tauro y Escorpio).[139] Esto era clave para determinar el origen del mitraísmo, ya que lo que se denomina desde Copérnico «precesión de los equinoccios» habría sido establecido por Hiparco en el siglo II a.C. como un segundo movimiento de las estrellas fijas, adicional a la rotación, por el que se produce un progresivo desplazamiento de los equinoccios.* Sin embargo, las cosas no parecen haber sido como Ulansey propone si atendemos a las críticas que su obra ha merecido.

Por supuesto, la interpretación de la tauroctonía como mapa astral no ha conciliado el acuerdo de los estudiosos, de modo que a las discrepancias de los seguidores de ese procedimiento de lectura, se añade el radical escepticismo de muchos que no se sienten atraídos por él. Es fácil, pues, desembocar en un descreimiento absoluto como el que se deriva de la crítica de Swerdlow.**

* En realidad, se trata del pequeño cambio de dirección del eje de la tierra, que se mueve de forma que el polo del ecuador rota alrededor del polo de la eclíptica cada 25.800 años. Como consecuencia, es también cualquier movimiento de los puntos equinocciales o del polo celestial, por ejemplo, asociado con la precesión de los equinoccios. El efecto que genera la precesión es que se van alternando veranos e inviernos progresivamente más suaves o más rigurosos cada 12.900 años, porque la posición de los equinoccios y de los solsticios varía ligeramente cada año.

** «Cosmical Mysteries», pp. 48-63. No tengo criterio para entrar en el debate sobre la lectura astronómica y, por lo tanto, doy por válida su conclusión en la que rechaza la tesis de Ulansey, pero deja entreabierta la puerta a la interpretación de Beck. Comparto, su criterio

Al menos podemos afirmar que el mitraísmo parece haber estado bajo la influencia de los conocimientos astronómicos de la época mucho más intensamente que cualquier otro de los misterios, con lo que se demuestra el interés suscitado por el control del orden cósmico entre sus implantadores en el mundo romano.[140]

En cualquier caso, la tendencia actual parece intentar recomponer un proceso para el que faltan valiosos datos, pero en el que queden integrados los fundamentos iranios, las transformaciones helenísticas y la refundación romana, al tiempo que se admite el doble valor, descriptivo y alegórico, de la iconografía mitraica.[141]

Sin ánimo de exhaustividad, sino como mera aproximación intelectiva, en mi opinión, el sentido de la iconografía mitraica podría resumirse de la siguiente manera:

La potencialidad generativa está depositada en la característica figura del toro que simboliza, o por lo menos se asocia a, la luna, reservorio de vida que sólo el sol puede activar. Los dioses comparten un escenario celeste y uno de entre ellos, Mitra, está destinado a producir la eclosión vital, pues él es el Sol Invicto. Sustrae al animal-luna del espacio divino en que se encuentra, representado por el templo y quizá por la idea de la liberación de las estrecheces que representa el sacrificio en el Avesta (*Yasht* X, 22-23) y le da muerte a pesar de su resistencia. Quizá de ahí derive la enemistad de Mitra y Helios, si éste hubiera sido el señor del toro robado por Mitra para dar lugar a la creación que concluirá con la amistad renovada de ambos dioses. Así se haría inteligible un texto oscuro de Fírmico Materno en el que cita en griego a un innominado profeta que habría dicho: «Mista del toro robado que estrechas la mano del augusto padre» (*De err.* V, 2).

Es precisa, pues, una acción positiva de la divinidad, es decir, un ejercicio decidido de voluntad para conseguir los efectos buscados; la muerte del toro no es un mero sacrificio, sino el verdadero acto heroico de una singular cacería. En ese instante se produce la creación, en un momento específico del año, cuando el calor vence al frío invernal y comienza la regeneración de la naturaleza. Sin embargo, si el nacimiento de Mitra ocurre en el solsticio de invierno (génesis), la liberación eterna de las fuerzas de la naturaleza (apogénesis) tendría lugar en el solsticio de verano.[142] En ese instante los iconos planetarios adquieren un simbolismo superior relacionado con las constelaciones. Esa polivalencia de los símbolos es la que hace especial-

---

de que el mitraísmo fue un fenómeno religioso de alcance limitado y que nunca fue un peligro para el cristianismo, pero no por los sorprendentemente superficiales argumentos positivistas que esgrime, sino por la imagen que proporciona el estudio profundo del mitraísmo en el contexto de su época. Precisamente eso es lo que me permite sostener, frente a su criterio, que el mitraísmo no fue una asociación recreativa, sino un fenómeno complejo, tanto en sus contenidos como en sus acciones, con relevancia religiosa, intelectual, histórica e incluso social, en el que muchos individuos hallaron el alimento espiritual que buscaban, aunque eso no lo dijeran los santos Padres de la Iglesia.

mente compleja su interpretación, pero le proporciona una notable coherencia en relación con los niveles de lectura de la tauroctonía como relato de un acontecimiento pseudohistórico de alcance universal y como mapa astral que representa el recorrido de la eclíptica del héroe demiúrgico, mediante el que se construye el Tiempo en el mitraísmo.

No sabemos qué relación tienen la caza y el sacrificio con la creación de la humanidad, pero está claro que el acto único de la creación posibilita la vida y que la acción demiúrgica conlleva la reiteración anual del proceso,[143] que, en consecuencia, tiene una lectura astrológica y otra agraria. La muerte del toro no es una violencia gratuita. Es necesaria para iniciar el ciclo vital y se produce en unas condiciones determinadas que están en relación con las virtudes que se atribuyen, ya desde el Avesta, a la divinidad que tan poderosa se ha mostrado y que permanece como rectora del universo. En la propia cosmogonía se instaura la asociación del Sol a la creación y por supuesto a su reiteración anual, así como el ofrecimiento a los dioses de una parte de la producción derivada del sacrificio, como pone de manifiesto el cuervo que lleva al cielo la carne del toro desde la mesa del banquete de Sol y Mitra (altar de Poetovio III, *CIMRM* 1.584). La piedad y el esfuerzo personal parecen, pues, elementos clave en el comportamiento reflejo requerido de los fieles. Los seguidores de los misterios en la época romana podrían creer en algo así, independientemente de que las raíces de tales creencias estuvieran en Irán. De hecho, las fuentes reiteran la convicción en los orígenes persas del culto, sea como realidad histórica o como deseo de obtener el prestigio que otorga la antigüedad, pero, en cualquier caso, es lo que creían los mitraístas.[144] En tales condiciones, no es de extrañar que el relato mítico de la cosmogonía mitraica haya explorado nexos astrológicos que sustenten la narración. A partir de todo ello se construye una iconografía compleja con un lenguaje artístico propiamente romano. En ausencia de un texto canónico que diera cabal explicación de la oscura simbología de las deformaciones interpretativas en la Antigüedad, a pesar de la homogeneidad iconográfica, podrían haber sido tan distantes como las actuales. Éstas son el dialéctico resultado del estudio del mitraísmo, aquéllas de la creencia en Mitra.

De esta manera tienen cabida muchos de los enunciados aparentemente excluyentes. Y, en consecuencia, creo que el mitraísmo romano responde positivamente al requerimiento de poseer un sistema de creencias en el que se resuelven las relaciones de los seres astrales, su incidencia en el mundo, la explicación del orden cósmico y mundano. Tales son las bases de un sistema religioso que atiende, según veremos, a los restantes extremos que habíamos establecido como requisitos necesarios para hablar de religión.

Ahora bien, es cierto que Mitra presenta una divergencia considerable en relación con los restantes dioses mistéricos, pues es el único que no experimenta en sí mismo la muerte.[145] Naturalmente no hay nada que obligue a ello. No obstante, tampoco Isis ni Cibeles padecen directamente la vicisitud de la muerte, más que por delegación en sus paredros Osiris y Atis. Se ha especulado con la posibilidad de que en el mitraísmo la víctima inmolada

sea una alegoría del propio dios, para lograr una mayor homogeneidad entre los distintos dioses mistéricos. La idea fue sugerida por Loisy.[146] Prácticamente nadie lo ha seguido en este punto, pero tampoco ha sido directamente rebatido.*

Es posible que no se hayan estudiado suficientemente las conexiones entre Mitra y su víctima, que desde luego no guardan parangón con la del sacrificante y el animal en los cultos cívicos.** El hecho diferencial más im-

* Sólo he encontrado la idea en el poco interesante —y por tanto eludible— libro de E. Wynne-Tyson, *Mithras. The Fellow in the Cap*, Londres, 1972 (1958), p. 136, que toma de A. Weigall (*The Paganism in Our Christianity*) la frase «the bull of Mithra killed by the God who was himself». En reiteradas ocasiones Turcan ha destacado «la exageración» de Loisy (por ejemplo, en el comentario de la p. 886 de «Salut mithriaque et sotériologie néoplatonicienne», *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Atti del Colloquio Intern. Roma. Set., 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982, pp. 173-191; y, allí mismo, en su contribución, p. 178, n. 50. Comparte su criterio Beck (*ibid.*, 887), pero tampoco ofrece una negación articulada frente a la propuesta. En gran medida la postura de Turcan está mediatizada por la lectura directa que se puede hacer de las imágenes, pero es obvio que su lectura no tiene por qué ser necesariamente coincidente con la realidad mítica. Ésta hubo de ser infinitamente más rica como para mantener posiciones tan rígidas como las que se desvelan en la p. 899 de ese mismo coloquio, cuando se juzga qué tipo de sentimientos intervienen en la «gesta» de Mitra, deducidos de una observación de F. Saxl (*Mithras: Typengeschichtliche Untersuchungen*, Berlín, 1931, defensor de la existencia de un prototipo anatolio para la iconografía mitraica, a lo que se opuso E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, BEFAR 183, París, 1955), según la cual Mitra sistemáticamente retira la mirada de su víctima (insólito en la iconografía grecorromana, p. 14) y no expresa dolor (esperable en caso de haber relación entre el sacrificante y su ofrenda). ¿Qué conclusión habríamos de obtener si observamos a dónde miran el Padre y el Espíritu Santo ante su otra persona crucificada? Las muecas de dolor sólo son propias de los mortales, como se aprecia en las representaciones de la pasión de Cristo. Por otra parte, el carácter de *deus invictus* no es incompatible ni con la pasión ni siquiera con la muerte, así de arcano es el pensamiento religioso; piénsese, si no, en la paradoja de un dios, omnipotente, redentor y naturalmente inmortal, dominado y clavado en una cruz. Por ello resulta pertinente la observación de Bergman (*ibid.*, pp. 902-903) a propósito de Osiris invicto, a pesar de sus «vicisitudes»; de hecho, en Apuleyo (*Met.* XI, 27) aparece *invictus Osiris*, pese a su previo descuartizamiento. Sobre Serapis invicto puede verse: *SIRIS*, 342 y 344; H. Engelmann, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, EPRO 44, Leiden, 1975, p. 24; Hornbostel, *Serapis*, pp. 273-274. Parece que el epíteto se le atribuye a partir de Caracala como préstamo mitraico: M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, EPRO 23, Leiden, 1972, pp. 194-195 y 441. A pesar de todo, también contraria a la propuesta de Loisy se manifiesta Sfameni Gasparro («Significato e ruolo», pp. 199-232) aunque no ofrece ningún fundamento a su rechazo, sino únicamente una descalificación general.

** Esta observación constituye uno de los elementos más notorios del interesante análisis de J. Elsner, *Art and the Roman Viewer: the transformation of art from the pagan world to Christianity*, Cambridge, 1995, pp. 190-245; *idem*, *Imperial Rome and Christian Triumph*, Oxford, 1998, pp. 205-221. Es importante destacar que Mitra no es, frente a los dioses cívicos de la religión grecorromana, receptor del sacrificio, sino que es él quien sacrifica. Por lo tanto, la tauroctonía no es la representación de un sacrificio real, sino una representación simbólica. Esa es precisamente la gran innovación del arte religioso mitraico, en el que el mitreo anula el lapso requerido por el sacrificio entre la realidad y su representación en la religión cívica. En efecto, en el mitreo se une la imagen cultual y el rito en un solo espacio físico y temporal, un mundo alegórico cuyos referentes se hallan en «otro mundo». Como afirma Elsner (1995, especialmente pp. 218-221), el mitraísmo requiere una fe tremenda y una ritualización

portante, al margen de que es el dios quien sacrifica, es que de la muerte del toro surge la vida. Tal es la paradoja del misterio en el que la muerte no es muerte, sino vida. En ese sentido, sin postular una innecesaria identificación, sí se puede indagar qué tipo de nexo o proyección existe entre Mitra y su víctima.

Recordemos que la muerte de un toro primordial forma parte de algunas variantes de los mitos iranios zoroástricos (en este caso el sacrificante es Ahrimán) y prezoroástricos de la creación. En una de las más antiguas aparece Mitra sacrificando al toro para rescatar la luz y la vitalidad de la angostura y la oscuridad.[147] Es posible que víctima y matarife, como criaturas de la misma divinidad, guardaran alguna relación de parentesco. Ahora bien, si en sus orígenes Mitra y el toro se vinculan con constelaciones distintas (Leo y Tauro) y también seres astrales opuestos y complementarios (Sol y Luna), como pretende una de las tendencias actuales de la investigación, la oscuridad derivada de su complejidad simbólica podría haberse visto reinterpretada, por analogía con otros sistemas, como la ofrenda de regeneración cósmica de una divinidad supraconstelar (= Mitra), que anualmente beneficia a la humanidad con un nuevo ciclo agrario.

Pero lo cierto es que, independientemente de cuál haya sido el proceso constructivo, para los creyentes del siglo II d.C. la tauroctonía pudo haber significado algo distinto de lo que hubiera sido en sus orígenes más remotos, si es que se mantenía un vínculo en la evolución. Y en la recreación romana se podría haber inducido hacia una conexión entre Mitra y la víctima inmolada que permitiera comprender la esencia de este dios en el contexto de otros cultos análogos.

De hecho, da la impresión de que es la sangre derramada del toro la que produce la salvación, por lo que en sí misma parece tener esencia divina.* Por lo tanto, el toro posee la potencialidad que otros sistemas depositan en el dios salvador, pero, en el caso del mitraísmo, la divinidad es mediadora entre el contenedor del potencial de vida y la creación propiamente dicha. Gracias al sacrificio, el toro se convierte en un elemento indisoluble de Mitra para su acción demiúrgica. Y así, precisamente, podría entenderse aquel

---

compleja para resolver las inconsistencias de tanto simbolismo. En la publicación de 1998, Elsner se deja llevar por los resultados anteriores, sin las sutilezas debidas, dado el carácter más divulgador de este segundo libro.

* No me son ajenas las dificultades para establecer la ecuación entre víctima sacrificial, que lógicamente tiene un carácter sacro, y la propia divinidad a la que se dirige la ofrenda: «Una víctima divina no es una víctima dios», como ya expresaron H. Hubert y M. Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *L'Année Sociologique*, 2 (1898), pp. 29-138, especialmente pp. 115 ss. Según estos autores, en ocasiones el sacrificio determina, en sí mismo, una exaltación de las víctimas que las diviniza directamente, pero para que un dios pueda ser víctima tiene que haber afinidad entre su naturaleza y la de las víctimas; por ello, los cultos agrarios son especialmente proclives a este tipo de situaciones. Así pues, la víctima del sacrificio no requiere ser divina, pero desde el momento en el que hay víctimas divinas se abre la posibilidad de que el toro mitraico lo sea.

oscuro pasaje de Porfirio (*De antro* 24) en el que asegura que «el toro, como Mitra, es demiurgo y señor de la creación».[148]

En consecuencia, no es necesaria la identificación del toro con Mitra, como propuso Loisy, aunque, al ser inseparables, podrían haber sido considerados intercambiables como agentes de los efectos del sacrificio, como parece indicar Porfirio.

Otras interpretaciones alegóricas pueden ayudar a la reflexión, aunque no se compartan sus postulados. Así, desde una perspectiva psicoanalítica, la tauroctonía podría representar el beneficio que proporciona a la humanidad el triunfo de la naturaleza espiritual, caracterizada por Mitra, sobre su propia animalidad, de la que el toro es el símbolo cornudo.* Al margen del acierto o desatino, esta visión dialéctica coincide con la percepción de que el dios puede representar el principio civilizador frente a la nada previa. La realidad aún inexistente está confinada en una entidad de extraordinaria potencialidad vital, ese «prototoro» que descansa en un espacio sagrado (el templo de algunos relieves), en el que aún no existiría el tiempo. La misión universal de Mitra es liberar esa fuerza enclaustrada y dar una oportunidad a la vida. Su destino sólo se logra a través de la muerte; por ello vuelve la vista en busca del reconocimiento (de los dioses o de los mortales espectadores)** por la hazaña singular de alcances ilimitados que culmina con la destrucción del receptáculo: la generación del cosmos.

Si en el nacimiento de Mitra estaba presente el control sobre el orden cósmico, la escena de la muerte es una extraordinaria alegoría de dimensiones universales que ha de ser reproducida en la iniciación. Según Celso, recogido por Orígenes (*Contra Celso* VI, 22), ésta supone el ascenso a través de las siete esferas celestes, imagen paralela a la de la tauroctonía como representación astral. Pero es que, además, la iniciación se lleva a cabo en el mitreo, conocida reproducción simbólica del cosmos. De esta manera, tauroctonía, iniciación y mitreo constituyen el orden imaginario en torno al que se articula el dominio de Mitra sobre el universo.[149] Es en el mitreo donde se confunden los tiempos reales y los de la ilusión, de modo que se reproduce el proceso cosmogónico y se articula el engranaje necesario para mantener activado el mundo con sus orificios simbólicos por los cuales acceden las almas al mundo y se alejan de él tras su paso por la tierra, como manifiesta el álbum mitraico de Virunum (*AE* 1994, 1334).[150] Se trata de una inscripción en la que se recoge un listado de miembros de la comunidad reunidos con ocasión de la muerte de algunos compañeros, así como de la incorporación de

* C. G. Jung, *L'homme et ses symboles*, París, 1964, p. 147. En realidad, el toro depositario del potencial cosmogónico ni representa el caos, ni la animalidad, es la nada que encierra la vida, y por ello es buscado por el demiurgo y sacrificado para liberar las fuerzas de la naturaleza dando origen a la vida.

** ¿Quizá mira concretamente a Saturno por su significado en la posición de los planetas y su identificación con el sol?; cf. Beck, *Planetary Gods*, pp. 85 ss. La segunda posibilidad deriva de la aguda constatación destacada por R. L. Gordon, «Iconographical notes on the Pojejena Reliefs», *JMS*, 2.1 (1977), p. 74.

otros nuevos, entre ellos uno del más alto grado, un *pater*. Ambas circunstancias parecen relacionadas, pues se destaca la contingencia de la muerte de algunos mitraístas, pero es legítimo evocar que las nuevas adhesiones se realizaban a través de la iniciación, una verdadera preparación para el definitivo viaje sideral, según se indicará en el apartado del Más Allá.

De nuevo, como en los casos anteriormente analizados, encontramos a un dios organizador de las relaciones astrales, que gracias a su esfuerzo otorga sentido al ciclo vital, genera fecundidad y es ejemplo de conducta para sus seguidores. Aunque no podamos documentar su pasión —quizá porque no la hubiera experimentado—, el sufrimiento salvífico se proyecta en el objeto sacrificial, una suerte de víctima sustitutoria que no ha de ser una manifestación del propio dios, pero que posee naturaleza divina, acrecentada a raíz de su propio sacrificio. Y para ahondar aún más en esta capacidad demiúrgica de Mitra, su gruta es una «imagen del mundo», en la que se resume de forma gráfica el orden cósmico, garantizado, precisamente, por la acción del divino demiurgo.[151]

2. El hombre en el mundo

> Si desde ahora tienes miedo a la muerte. ¿De qué te sirve la superioridad del héroe?
>
> *Epopeya de Gilgamesh*, tablilla IX, col. 4, v. 445

> Il est très rare qu'un homme puisse supporter sa condition d'homme...
>
> André Malraux, *La condition humaine*

Falta por realizar una antropología de los misterios, tal vez, porque nuestras fuentes de información son demasiado escasas e imprecisas. Resulta difícil afrontar el problema porque, en lugares idóneos, nadie lo ha intentado.[152] No obstante, quizá merezca la pena ensayar una aproximación inicial.

La ausencia de elaboraciones teóricas procedentes de los protagonistas de los misterios complica la tarea de esbozar la naturaleza de estos cultos desde una perspectiva antropológica. En efecto, carecemos de información precisa para comprender la visión del mundo y la confrontación de los humanos con el medio; a lo sumo podemos discutir acerca del influjo que determinadas corrientes filosóficas parecen ejercer sobre algunos de los autores que transmiten información sobre los misterios, pero ello no se debe confundir con la antropofilosofía de los misterios. Es probable que imágenes significativas posteriormente explotadas por el cristianismo estuvieran

presentes en el pensamiento de los seguidores de los misterios, como la idea de que el cuerpo es la cárcel del alma, suponiendo que existiera una concepción dualista de esta naturaleza, o, lo que es más probable, la metáfora de la muerte como liberación, presente en la iniciación mistérica y frecuentada por Pablo.[153] El cristianismo, por su parte, ofrece respuestas adecuadas para cuantos niveles de observación quieran formularse. Los misterios no proporcionan una solución tan sencilla como la de que Dios ha creado a los hombres para que lo contemplen y veneren eternamente.* En realidad, esa idea proporciona una función bien distinta a los hombres y al resto de las criaturas, pues éstas no tienen otra misión que la de permitir la reproducción de los hombres[154] para que se dediquen a la veneración de Dios. Es de ese modo cómo el hombre se convierte en el centro de la creación y en el eje del funcionamiento del mundo, en el que nada tiene sentido sino en su relación con los humanos.[155]

Desde ese punto de vista, los animales y las plantas no tienen otra misión más que la de la reproducción biológica, mientras que los seres humanos agregan a esa función la dimensión espiritual que les proporciona la cultura bajo el aspecto de una religión determinada. No es de extrañar que en tales circunstancias el estoicismo y otras doctrinas filosóficas hegemónicas en la Antigüedad no se hayan planteado el problema de los derechos de los animales o que su sufrimiento no fuera considerado razón suficiente para elaborar un pensamiento positivo al respecto.[156] El asunto sólo fue objeto de debate a propósito de las propuestas vegetarianistas, que adquieren mayor relevancia en el contexto de los debates religiosos sobre el sacrificio, coincidentes con el período de plenitud de los misterios en el Imperio romano.[157]

En ese contexto, y bajo las influyentes doctrinas de Plotino, adquiere pleno sentido el mencionado ensayo de Porfirio *Sobre la abstinencia*, el legado teórico sobre las relaciones con los animales más importante de la Antigüedad, redactado en torno al año 270.[158] En él se establece —al parecer siguiendo un debate no conservado de Plutarco— que la naturaleza de los animales y las plantas es diferente, pues los primeros sienten, sufren, tienen miedo, padecen daño y, por lo tanto, pueden ser objeto de injusticias, lo que resulta ajeno a las plantas (Porfirio, *De abst.* III, 19, 2).[159] La pertenencia de los misterios al sistema religioso sacrificial induce a pensar que en ellos el antropocentrismo hubo de ser la norma en las relaciones de los humanos con el mundo. Así parece indicarlo un buen conocedor de los misterios, el emperador Juliano, restaurador de los sacrificios de animales para los dioses. En una dimensión distinta, dos siglos antes, Apuleyo, experto en las mismas materias, juega con los sufrimientos de un humano que asume una

* Ese es el mensaje de Atenágoras en su tratado *Sobre la resurrección de los muertos*, escrito en la época de Marco Aurelio, y en el que concluye (XXV, 25-29): «No nos equivocaríamos al afirmar que el fin de una vida inteligente y con juicio racional es vivir eternamente, sin descanso, con lo que le ha reservado principalmente y antes que cualquier otra cosa la razón natural, y exaltar sin fin en la contemplación de su Dador y de sus dones». Cf. Lactancio, *Sobre la cólera de Dios*, XIV, 1-2.

fisonomía animal no para acercarnos a una visión diferente, sino para confirmarnos la posición antropocéntrica del pensamiento de sus contemporáneos. Habría que esperar al siglo XII para que Maimónides (*Guía de perplejos* III, 17; III, 48) sentenciara que hacer daño a los animales corrompe nuestro carácter y nos hace crueles.[160] La hegemonía de los humanos sobre los restantes seres parece un hecho incontrovertible desde las perspectivas culturales dominantes en el mundo clásico. Como botón de muestra pueden recordarse los versos de Ovidio a propósito de la creación del hombre en los que destaca que mientras los restantes animales están obligados a mirar al suelo, el rostro humano le permite mirar al cielo y a los astros.[161]

Y aunque se alzaron voces dispuestas a discutir ese orden en el pensamiento, su éxito fue nulo. Es imposible atisbar la participación de los misterios en tal sentido, por más que la sensibilidad de los seguidores de los cultos egipcios pudo haber sido distinta a la del resto de la población del Imperio si tenemos en cuenta las peculiaridades religiosas de los egipcios y el zoomorfismo de sus dioses.[162] A pesar de ello, tenemos datos explícitos recogidos en el anecdotario de Eliano (*Sobre la naturaleza de los animales* XI, 34 y 35) que nos permiten aseverar que entre los serapistas había clara conciencia de que los animales eran un instrumento en manos de los dioses para procurar el bienestar de los mortales. Probablemente no sería otro el criterio de los seguidores de los restantes dioses mistéricos.

Por otra parte, parece categoría asimismo arraigada en el pensamiento romano la natural desigualdad de los seres humanos, a pesar de los ensayos escasamente exitosos que defendían su igualdad esencial.[163] No obstante, las concepciones sobre la igualdad o desigualdad de los humanos es un asunto complicado, ya que no se pueden globalizar componentes como la igualdad social, la moral, la política, la económica o la religiosa.[164] Precisamente por esta distinción tiene restringido alcance la famosa sentencia de Pablo de Tarso:

> Ya no es cuestión aquí de griego y judío, circunciso o no, bárbaro, escita, esclavo o libre, pues Cristo es todos y está en todos (*Colosenses* 3, 11; en *Gálatas* 3, 28 agrega la importante oposición hombre/mujer).

Aunque habitualmente ha sido considerada como declaración de la igualdad universal en el cristianismo, en realidad no afecta más que al teórico acceso a la divinidad, que la propia Iglesia se iría encargando de reducir drásticamente a lo largo de su historia.

La realidad misma de los misterios y su inserción en el universo religioso del Imperio romano dificultan su consideración como sistemas igualitarios. Las condiciones no eran favorables para el desarrollo de utopías igualitarias y, en la medida en que los misterios buscaban su éxito social, su difusión por el Imperio, abandonaban cualquier presunto apoyo a innovaciones sociopolíticas. Mucho habían sufrido para gozar del estatuto de tolerancia que los convertía en instrumento eficaz de integración social en manos de la oligarquía

romana. Ese proceso es aún más nítido en la historia del cristianismo, pues su matrimonio con las instituciones del estado ancló en el universo intangible de los axiomas la presunta igualdad de los seres humanos, dejando la reivindicación de su defensa real en manos de otras voluntades.

Pero si volvemos nuestra mirada a los misterios observamos que establecen una distinción básica entre quienes están iniciados y quienes no lo están, categoría de superioridad y hegemonía (al menos moral) como se atisba en el fragmento del *Tratado sobre el alma* que se atribuye a Plutarco y que trasmite Estobeo (I, 52, 49; véase la traducción en el apartado dedicado al Más Allá). Por otra parte, en el interior de cada culto se reproduce, a través de los cargos, responsabilidades y grados, la compleja estratificación social romana. La realidad muestra claramente la opción jerárquica asumida por los misterios frente a cualquier pretensión igualitaria que pudiera atisbarse en los términos genéricos de iniciados, cofrades o correligionarios, que, en realidad, no tienen otro objetivo que el de oponer a los miembros de las comunidades al resto de los mortales.[165]

Esa organización jerarquizada consolida la imagen hegemónica del hombre y la concepción antropocéntrica, sobre la que, además, incide el destacado lugar otorgado a la salvación personal. Por desgracia, no poseemos una información elaborada directamente por los mistéricos acerca del sentido de la vida o de la misión del hombre en el mundo. Ahora bien, si el tema central de estas alternativas religiosas es la salvación personal, entonces la vida beatífica en el Más Allá parece consecuente con una especie de «unión mística» con la divinidad, aunque lo ignoremos todo acerca de sus peculiaridades. La indagación en el mito puede proporcionar ciertas claves de utilidad para este propósito.

En efecto, el mito constituye más o menos explícitamente un instrumento explicativo de la posición del hombre en el mundo. Como en el resto de las ocasiones en las que nos acercamos a él para ahondar en el conocimiento, descubrimos que no responde de forma abierta a nuestros requerimientos directos. Pero, aunque no proporcione cabal respuesta a las inquietudes que la experiencia vital genera, al menos puede ofrecer unas pautas de reflexión a partir de las cuales se encuentren soluciones más o menos individualizadas para esos problemas.

En cierta medida, el relato mítico propone una norma de comportamiento en las relaciones, lo que constituye el paradigma que ha de ser imitado por sus seguidores. En esa medida, la situación cósmica del hombre se integra dentro del sistema de creencias, formalizando una realidad ajena a la del modelo de conducta moral que encierra también el mito y que será objeto de atención cuando analicemos el sistema de valores.

En este sentido, por ejemplo, el mito de Atis/Cibeles es bastante ilustrativo para el segundo nivel de análisis, el que afecta a las relaciones de los hombres con su entorno, pues permite descubrir el ciclo anual de la naturaleza, a través de su aparente muerte invernal y su resurrección en primavera. Que el relato mítico parece reproducir el ciclo agrícola es algo obvio desde

la obra de Frazer —al margen de que con posterioridad se hayan desarrollado otros niveles de lectura—, pero no es necesario creer que el mito sólo se haya podido elaborar a partir de la aparición de la economía de producción, pues las comunidades recolectoras estarían igualmente capacitadas para observar los ciclos regulares de la naturaleza y plasmarlos en el imaginario colectivo de la forma en que fueran capaces de hacerlo.

Cuestión distinta es que los mitos hayan evolucionado, de modo que el relato inicial queda deformado en su progresiva adaptación a las cambiantes situaciones de la realidad, en virtud de las transformaciones de las relaciones de producción. Nuestras posibilidades de acceso a las formulaciones más remotas son, en buena lógica, muy reducidas, al margen de que el núcleo del relato persista a través del tiempo. No obstante, las variantes pueden llegar a afectar al mitologema central, por lo que el impacto del tiempo histórico en el relato desvanece su utilidad como instrumento de análisis para una pretendida realidad universal. Pero la noción del mito en transformación es importante porque determina las condiciones en las que nosotros accedemos a su conocimiento. De hecho, en el ámbito cultural en el que nos desenvolvemos, el mito se hace patente a partir de una iconografía que ha sido elaborada —en tanto somos capaces de rastrearla— en el marco de sociedades con economía agropecuaria; por ello puede dar la impresión de que los mitos, tal y como se nos transmiten, no pueden haber sido configurados más que en el seno de formaciones históricas que hayan desarrollado una organización social del trabajo productivo. Y, en este sentido, lo importante es destacar cómo se integra la producción agrícola en el ciclo mítico, de manera que queda sometida al dominio divino, no al albur del caos, lo cual favorece la sumisión religiosa del productor al orden establecido, ya que está garantizado por la voluntad divina.

Pero, al mismo tiempo, ese orden está así articulado en favor de quienes controlan social e ideológicamente a la comunidad. De esta manera, se produce la connivencia entre la creencia en un dios que controla la naturaleza y, por lo tanto, regula su producción, y la capacidad de dominio de la clase que se beneficia de esa producción. Eso es lo que facilita, desde esta perspectiva, el proceso de integración de las divinidades mistéricas, al tiempo que se reconocen en otras de carácter tradicional que, a su vez, experimentan procesos de orientalización, como es el caso, extraordinariamente significativo, de *Ops*, Abundancia, asociada a Cibeles y a Isis.[166]

Materiales ajenos a los relatos míticos permiten atisbar hasta cierto punto la intervención divina en el ordenamiento del mundo, de modo que proporcionan una imagen satisfactoria desde una perspectiva epistemológica sobre la conformación del universo de lo real. Una reciente relectura de las *Metamorfosis* de Apuleyo realizada por Shumate ha permitido desvelar cómo la concepción del mundo con la que el protagonista se presenta en la novela se desvanece al entrar en contacto con unas «realidades» que tambalean su construcción racional del mundo. La *credulitas* de quien se siente seguro en su complejo cultural queda radicalmente alterada por la constata-

ción de la alteridad, representada especialmente por la magia, destructora de las instituciones sociales según la percepción tradicional de la centralidad frente a lo subcultural. La inconsistencia de las viejas creencias destruye la *fides* y lleva el caos al mundo. La imposibilidad de comprender cómo funciona en realidad el mundo, la desestructuración cognitiva, relega al protagonista a su fisonomía de burro, con la que experimenta la vivencia irracional de un mundo bestial y azaroso del que sólo emerge por la intervención de Isis.[167] La diosa es la instructora de un sistema epistemológico diferente, límpido y estable, mediante el cual Lucio puede comprender su posición en el mundo.[168] En este sentido puede entenderse la novela de Apuleyo como una alegoría por medio de la cual el autor expresa su convicción en la posibilidad de extraer la identidad personal del dominio público, paso previo para defender la capacidad de salvación individual que posee Isis.[169]

Igualmente podemos afirmar que lo que intuimos en el mito de Mitra propone la aceptación de un dios capaz de ordenar las fuerzas de la naturaleza convirtiéndola en algo útil para los hombres desde el punto de vista productivo. Y, precisamente así orientada, da la impresión de que la iniciación mitraica «no parece mirar tanto a la preparación del alma para su existencia *post mortem* como a una integración del hombre en su lugar en este mundo, aceptado si no como el mejor, como el único posible, porque está garantizado por el acto sacrificial del dios (demiurgo o héroe) fundador».[170]

En otro orden de cosas, es importante señalar que la posición del hombre en el mundo, esa angustiosa constatación de la dimensión personal con relación al universo, encuentra posibilidades de comprensión a través de los sistemas de creencias en los misterios. Sus mitos regulan el orden social a partir de estructuras simbólicas: el tabú del incesto en el ciclo cibélico, la sumisión de la naturaleza al interés de las comunidades en el sistema mitraico, el orden familiar en los misterios de Isis, por citar sólo algunos de los múltiples ejemplos que se podrían traer a colación.

No menos importante resulta un aspecto que se ha ido deslizando vinculado a otras consideraciones, pero que es preciso afrontar de forma independiente, como es el control de lo imprevisible no ya en relación con el mundo de ultratumba, sino con las contingencias del universo de lo real. En efecto, la literatura altoimperial se hace eco de la profunda preocupación con la que la sociedad contemporánea vivía los efectos de las fuerzas incontrolables del destino.

Por un lado, los filósofos elaboraban razonamientos que justificaran la razón de ser de las cosas y promovían formas de pensamiento capaces de preparar a sus seguidores ante los potenciales reveses de la fortuna, así como a aceptar la cabal explicación de la naturaleza de las cosas. Por otro lado, la propia religiosidad institucionalizada había hecho albergar la esperanza de que era posible interpretar presuntos mensajes divinos transmitidos de las formas más variopintas. Naturalmente, los sueños se convierten en una de las principales fuentes de abastecimiento para la predicción del futuro y para reconocer la voluntad divina.[171] Pero al mismo tiempo se desarrollan

mecanismos de control y desviación a los que se accede a través de especialistas que a cambio de unas monedas ponen al servicio de la comunidad sus ocultos conocimientos con los que pueden alterar el destino de las cosas.

La producción de milagros se convierte en un foco de atracción religioso de primera magnitud; el interés de las figuras carismáticas, de los hombres divinos,[172] por superar cualquier renombrado milagro de la competencia demuestra cuán profundamente interesados por la actividad milagrera estaban los consumidores de nuevas experiencias religiosas.[173] En ella muchos habían depositado la esperanza de triunfar sobre sus destinos miserables y naturalmente estaban dispuestos a entregarse con religiosa piedad al mejor productor. Luciano de Samosata parece indignado con la situación; pero gracias a su enojo y al entusiasmo de otros tenemos una información riquísima y divertida sobre las extravagancias de Alejandro de Abonutico, Peregrino Proteo, Apolonio de Tiana o Cristo, por no citar más que algunos ejemplos bien conocidos.[174] El milagro había quedado integrado en la sociología del conocimiento y los misterios pretendían situarse en una posición de liderazgo en las transacciones milagreras para conquistar una buena «cuota de mercado» en ese sector. La tranquilidad espiritual derivada del control del milagro por los dioses mistéricos naturalmente mejoraba la predisposición de nuevos consumidores. La elección para éstos no resultaba fácil en las «grandes superficies» abiertas por el libre mercado religioso en el Imperio romano. Los misterios tenían voluntad implícita por mitigar la angustia derivada de la libertad, pero también en ese ámbito triunfó la adaptabilidad y ambigüedad del cristianismo.

La magia, por otra parte, se convierte en un instrumento poderosísimo de control social que circula al margen de los circuitos institucionales.[175] De ahí se deriva su potencialidad subversiva y su rechazo por parte de la intelectualidad orgánica. En ese mercado de las angustias individuales penetran con intensidad los misterios, cuyo mensaje de control cósmico es válido también para las contingencias inmediatas. Quizá por estas razones se encuentre explicación a los vínculos del mitraísmo con la magia, al menos en los documentos procedentes de Egipto, como el papiro *Berolensis* 21196 publicado por Brashear, el llamado «Catecismo mitraico», al que se dedica atención específica en los rituales del culto persa. Pero, es preciso advertir que la magia es una realidad autónoma, de modo que si bien es cierto que impregna algunos elementos de las organizaciones religiosas, más verdad aún es que se apodera de los contenidos de los misterios para ofrecer, desde instancias no institucionales, recetas (fórmulas y amuletos) con las que satisfacer las mismas demandas que resuelven los misterios mediante complicados procesos rituales. Es un tema insuficientemente estudiado, pero del que proporciono una reflexión algo más extensa en el apartado de la liturgia mitraica.

Isis no sólo ofrece una vida eterna bajo su amparo al asno Lucio, sino que le proporciona una brillante carrera como abogado. Poco importa cuál fuera la intención verdadera de Apuleyo, lo interesante es que incluso la de-

nuncia burlesca pone de manifiesto que sus lectores reconocen en el mensaje la inquietud contemporánea por el control de lo real que ofrece la diosa egipcia. Ella misma se sirve de la magia para alcanzar sus objetivos, de modo que tranquiliza los espíritus de sus seguidores al situarse al frente de la jerarquía de competencias, es decir, dominando la totalidad de los instrumentos disponibles para el conocimiento y el control del porvenir.[176]

El asunto no es baladí si tenemos en cuenta la intensidad con que los autores cristianos abordan la inconsistencia de estas creencias y el influjo diabólico en sus prácticas. Si no hubieran sido de interés general en la población del Imperio tal vez los autores cristianos no le hubieran prestado la atención que le dedican para demostrar que el mensaje de Cristo supera cualquier pretensión pagana y, sobre todo, proporciona a sus seguidores una tranquilidad que no pueden ofrecer las demoníacas supersticiones. Sin embargo, la lectura de los documentos manifiesta hasta qué punto estaban próximas las distintas producciones ideológicas destinadas a calmar las fantasmagorías suscitadas por el propio pensamiento religioso. Las angustias y sus respuestas estaban insertas en el mismo espacio cultural.[177]

Desgraciadamente, no es muy abundante el material disponible para analizar uno de los elementos más universales de la religión, como es la regulación de las relaciones sexuales. Es cierto que constituyen una de las preocupaciones básicas de todas las religiones, pues su normativa se corresponde en el ámbito ideológico con las relaciones de parentesco en el social. La combinación de ambos procederes garantiza la reproducción del grupo del modo en el que queda culturalmente caracterizado. En este sentido, no es secundario el papel que se concede a la mujer en las relaciones sexuales, como imagen del que desempeña en el acceso al matrimonio, por ejemplo. Pero tampoco son insignificantes las elaboraciones en torno a lo que se considera correcto o incorrecto en las relaciones sexuales, territorios en los que el cristianismo penetra rompedoramente en la tradición clásica.*

* No obstante, en la propia tradición pagana existían corrientes en las que se inspira el cristianismo menos permisivo. Me propone C. Martínez Maza, con sabio criterio, los siguientes ejemplos significativos: Sorano (*Gyn.* I, 30, 2): «Los hombres que se mantienen castos son más fuertes y mejores que los demás y tienen más salud durante su vida»; Galeno (*De semine* I, 8) creía que si castraba a los atletas olímpicos se harían más fuertes; Artemidoro (*Onirocrítico* V, 95) recuerda cómo un atleta «soñaba con cortarse los genitales, vendarse la cabeza y ser coronado (vencedor) ... Mientras se mantuvo virgen su carrera atlética fue brillante y distinguida. Pero cuando comenzó a tener relaciones sexuales, su carrera concluyó sin gloria»; Quintiliano (*Inst. orat.* XI, 3, 19) propone la abstinencia sexual para que el abogado logre la voz varonil adecuada para los tribunales. Cf. A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, París, 1983 (trad. española, Barcelona, 1989); P. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, 1988. Por su parte, U. Ranke-Heinemann (*Eunuchs for the Kingdom of Heaven. The Catholic Church and Sexuality*, Harmondsworth, 1990, p. 1) inicia su libro con las siguientes palabras: «It is untrue that Christianity introduced self-control and ascetism into a licentious and hedonistic heathen world. Sexual pessimism and hostility toward the pleasures of the flesh are a legacy from the ancient world which Christianity has preserved in special measure to this day». También puede verse un planteamiento más idealista en F. Watson, *Aga-*

No podemos afirmar lo mismo de los misterios. Uno de los temas centrales del cibelismo parece relacionado con el tabú del incesto, pero se entremezcla con el sacrificio de la parte por el todo* como imagen de la renovación agrícola. La documentación literaria conservada sobre el mito de Cibeles y Atis no permite establecer con claridad las relaciones aceptables, pero deja claramente expresado lo prohibido y el castigo correspondiente. No obstante, incorpora también la idea del perdón, pues una vez satisfecha la deuda con la ablación del miembro poluto el dios purificado es conducido al lado de la Madre de los Dioses (Hipólito, *Refutatio* V, 8, 24).

Hemos visto también que el mito de Osiris está lleno de imágenes sexuales y miembros cercenados, que inciden tan directamente en la vida cotidiana que algunos de los tabúes alimentarios se explican precisamente por medio de tales imágenes. Por su parte, el mitraísmo manifiesta una conflictiva relación intersexual, pues el silencio sistemático del género femenino o su episódica identificación con la hiena, un animal repulsivo tanto en la tradición clásica como en la cristiana (así aparece en la *Epístola* de Bernabé), es síntoma de las dificultades para lograr unas relaciones naturales, por un lado, y de la imposición de la hegemonía masculina, por el otro. La camaradería postulada entre los miembros del mismo género desaparece radicalmente cuando entra en escena la alteridad desconcertante. La inseguridad masculina se sublima mediante la dominación del otro género, del modo como lo percibimos en nuestro sistema cultural o como lo reconocemos en sistemas ajenos que se nos antojan más diáfanos. A alguno le resultará familiar el relato de cómo los dogones se apropiaron de las máscaras, los objetos mediante los que los andumbulu aterraban a los demás; unas mujeres se hicieron casualmente con los artilugios mágicos y, sin tener conciencia de ello, mantenían dominados a los hombres. «Al ver los hombres, que el material de los andumbulu eran un instrumento de dominación, decidieron quitárselo a las mujeres. Hasta entonces, en efecto, éstas mandaban sobre los hombres, llegando incluso a maltratarlos y haciéndose cada día más fuertes. Si esta situación hubiera durado, los hombres se habrían convertido en esclavos de las mujeres».**

---

pe, Eros, Gender. Towards a Pauline sexual ethic, Cambridge, 2000, aunque remitiría más gustoso a I. P. Culianu, «The Body Reexamined» en J. M. Law, *Religious Reflections on the Human Body*, Bloomington-Indianápolis, 1995, pp. 2-4. Para una introducción clasificatoria de los temas sexuales de interés para las religiones, el capítulo «Sexuality and Religion» de Beeker en *The Rainbow*, pp. 208-224.

* Me permito enviar al desarrollo de la idea de la entrega parcial con el objetivo de obtener recompensa mayor, al margen de la conexión agrícola, en el capítulo «Escape and Offerings» del libro de Burkert *Creation of the Sacred*, especialmente pp. 40-47.

** Así transmite el relato que le había sido revelado M. Griaule, *Masques Dogons*, París, 1983, pp. 59-61. El relato dogón me sirvió de estímulo para desarrollar la idea de la aceptación voluntaria de la dominación por parte de la mujer, una ficción anclada en las fantasías viriles y que denominé irónicamente «el vicio de la dependencia» en J. Alvar, «Diosas y esclavas en los misterios», *Diáphora* 9, *Femmes-esclaves: Modèles d'interprétation anthropologique, économique et juridique. Atti del XXI Colloquio internazionale GIREA. Lacco Ameno 27-29*

La indagación de las imágenes del sexo en los misterios se tiene que realizar por vericuetos secundarios, a través de la percepción sensorial, cuyo enunciado supera los límites que me he impuesto en esta ocasión pero que es objeto de análisis independiente.* En cualquier caso, la trama sexual se proyecta más allá del mito y está presente en la historia de los misterios no solamente a través de la negación mitraica, sino también a través de los episodios recogidos en las fuentes literarias en las que se acusa de usos sexuales indebidos a los fieles mistéricos. Y es que el control del sexo, de las relaciones sexuales, constituye un instrumento eficaz de dominación en el que las religiones han apostado tan vehementemente que la confusión e identificación entre la institución religiosa y el elemento sacro venerado ha vulgarizado la idea de que un pene erecto, fuera de control, es la imagen del hombre revuelto contra Dios, un rebelde.

Para quienes se sentían atraídos por los misterios el proceso de aprendizaje de la posición del hombre en el mundo requería una preparación catecúmena, mediante la cual se le iba desvelando parte del misterio. Es una forma de adquisición de la gnosis, el conocimiento como tema central en las especulaciones filosófico religiosas de época helenística. Ciertamente, el conocimiento del Ser Supremo, de la Unidad, se puede adquirir por diferentes caminos como son la filosofía, la mántica, la magia, la mítica, la iniciación mistérica, etc., y cada individuo escogerá el itinerario que sus capacidades e inclinaciones le permitan.[178] En consecuencia, los misterios podían proporcionar satisfactorias respuestas al desfondamiento provocado por la cuestión trascendente sobre el significado de la vida.

Se ha afirmado que los misterios presentan una teodicea que legitima el presente ofreciendo como compensación una prometedora vida de ultratumba tras la observancia de ciertas normas éticas.[179] Tal vez sea esa, la lección elemental del mito para la comprensión de la propia existencia, la de otorgarle aspecto inmutable al orden establecido, capaz de vencer al caos y proporcionar a los fieles la sensación de que frente a sus inquietudes, todo está bajo control divino y que es en él en el que encuentra sentido la existencia. Más allá de la reproducción biológica, los misterios procuran a los fieles una continuidad irracional destinada a mitigar la amargura de no ser más que criaturas vivas en el mundo. Quizá una nadería frente a la otra gran angustia que es objeto de atención en el siguiente apartado.

---

ottobre 1994, Nápoles, 1999, pp. 267-279. A propósito de la creencia dogón en los órganos sexualmente muertos de la mujer, cf. G. Calame-Griaule, *Ethnologie et Langage: la parole chez les Dogon*, París, 1965, pp. 296 ss.

* En efecto, el estudio de los misterios a través de su impacto en los sentidos es el tema de la tesis doctoral de Teresa de la Vega, cuya culminación es inminente. Entretanto, véase su artículo «El aroma de los misterios», *DHA*, 25.2 (1999), pp. 41-54, donde destaca cómo la progresiva integración de los misterios en el espacio cultural romano es perceptible desde las connotaciones de los olores a ellos asociados por la literatura y J. Alvar y T. de la Vega, «La ambigüedad cromática en los misterios», en P. Ortega, M. J. Rodríguez y C. G. Wagner, eds., *Mujer, Ideología y Población*, ARYS 11, Madrid, 2000, pp. 49-60.

3. El Más Allá

La invención de la muerte por los andumbulun: «Un andumbulu tenía una hija, Meré, casada con un tal Atamu. Un día, el dios Amma, que puede adquirir todas las formas y que no es conocido por los otros seres, llevó una vaca a los andumbulu para vendérsela. Meré preguntó el precio y Amma respondió: "La vendo a cambio de la Muerte". La mujer, ignorante, aceptó el trato y condujo la vaca a su casa. Atamu murió poco después y Meré comprendió entonces cuál era el precio propuesto por Amma. Fue en su busca para devolverle la vaca. Amma la rechazó».

M. Griaule, *Masques Dogons*, París, 1983, p. 56

Que el término de mi vida sea sin dolor y glorioso, sustentado por la Buena Esperanza de llegar a Ti.

Juliano, *Or.* V, 180 c

Ya he señalado que uno de los elementos esenciales en el contenido de los cultos mistéricos era su carácter sotérico. Y también he hecho somera mención a los problemas que tenemos para definir en qué consiste esa salvación. Pero lo que no podemos reconstruir es el conjunto de creencias vinculado al mundo de ultratumba. Nada conservamos similar a las controversias cristianas para determinar en qué consiste la vida eterna. En nuestro caso, la controversia se limita a establecer si verdaderamente los misterios postulaban una vida de ultratumba relacionada con el cabal cumplimiento de los deberes religiosos y éticos. El debate, pues, se centra en torno al significado de los conceptos salvación/salud (*soteria/salus*) que aparecen en los textos clásicos asociados a los dioses de los misterios.

Se han realizado innumerables puntualizaciones sobre la hipótesis de que la *soteria* esté vinculada a la modalidad de vida ultramundana. En definitiva, el problema estriba en determinar si el mensaje salutífero era entendido como una bienaventuranza en la vida iniciática o un mensaje de esperanza ultrabiológica. Probablemente el contenido del libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo es tan claro[180] que la discusión se ha dirigido más bien hacia los cultos frigios y el de Mitra. No obstante, aún dentro de los misterios egipcios se dice de Serapis que le resulta tan fácil modificar las moiras como cambiarse de atuendo (*Papiro Oxirrinco*, 380; Totti, n° 12). Especial atención merece, en mi opinión, el relato de un sueño, pobremente explicado por Artemidoro en su tratado sobre la interpretación de los sueños (*Onir.* V, 94). Según recoge Artemidoro, un hombre iba a sufrir una opera-

ción en su paquete testicular, por lo que dirigió sus súplicas a Serapis. Éste se le apareció en sueños y le hizo saber que se debía operar sin temor, pues saldría curado. Sin embargo, murió. Señala Artemidoro que su destino era estar al abrigo del dolor, como quien ha sido curado, y añade que el final era esperable, pues Serapis es un dios de los infiernos (en II, 34 lo cataloga entre los dioses ctónicos). No se burla Artemidoro del fracaso divino, sino que intenta proporcionar una explicación lógica que resalte el triunfo del pronóstico, pero es ahí donde se queda corto. Desde una percepción más compleja es preciso admitir que el paciente y el autor esperaban la salvación por obra de Serapis (cf. *Onir.* II, 39), pero la lectura de más hondo contenido religioso, por la que la historieta podría haber llegado a oídos de Artemidoro, es que frente a la mezquina solicitud del fiel de una salvación locativa, se produce la generosa dádiva divina de la salvación utópica. Ambas eran posibles con el mismo escenario en la segunda mitad del siglo II.[181]

Resulta obvio que la naturaleza de las relaciones de estos dioses con el destino era enormemente compleja incluso para quienes vivían aquellas ilusiones como si de la realidad se tratara. En efecto, Isis es, en sí misma, el destino, en la medida en que representa el orden cósmico (a través de su identificación con la diosa de la justicia, Maat) y la regularidad de los procesos naturales. De hecho, ella es *Tyche*, es decir, Fortuna, identificación sobre la que la iconografía es sobradamente conocida.[182]

Pero la documentación que poseemos sobre los misterios egipcios es extraordinaria.[183] Considero que esta diferencia informativa con respecto a los demás cultos es suficientemente significativa, pues si dispusiéramos de textos análogos al mencionado para los otros misterios tal vez no hubiera lugar a la discusión sobre la capacidad sotérica de los restantes dioses mistéricos. En el caso de los cultos frigios, Sfameni Gasparro señala que, aunque ninguna fuente atribuya garantías de inmortalidad a los iniciados, ese objetivo no está completamente ausente del culto de Cibeles; pero es cierto, insiste, que el tema no es absolutamente característico de esa esfera religiosa.[184]

Algo más estricta es la posición de Chirassi Colombo, para quien la soteriología del alma parece ajena a los misterios, ya que la interpretación de *salus* se hace en términos muy concretos y contingentes, pues se trata de la aceptación de este mundo, basado en el sacrificio, llevado a cabo en el dios o por el dios. Además, se trata, en su opinión, de la toma de conciencia del mundo «imposible» como fin de la huida de este mundo, según se desprende del ejemplo de Atis y del ritualismo controlado por el clero.[185] No obstante, se trata de una visión, en mi opinión, bastante reductora si tenemos en cuenta las consideraciones y la información que posteriormente iremos manejando.

En el caso de Mitra, ha sido Turcan quien más crítico se ha manifestado en principio, aunque aparentemente ha ido matizando su inicial rechazo.[186] La cuestión se centra en la interpretación que se realice de «la ascensión del alma», el viaje celeste que se le atribuye a partir de las informaciones de Orígenes (*Contra Celso* VI, 22) y Porfirio (*De antro* 6), asuntos trascenden-

tes del mitraísmo sobre los que volveremos reiteradamente. De forma esquemática, podemos decir que Turcan rechaza la información por no ser propia del mitraísmo, sino de concepciones neoplatónicas construidas tardíamente que, en consecuencia, no aclaran, sino que enturbian nuestros conocimientos. En su opinión, la salvación individual no es propia del mitraísmo, ya que la muerte del toro habría supuesto una salvación «biocósmica», un hecho único e irrepetible.

Otros autores, en especial Beck, se oponen a esta visión y sostienen que la información sobre el alma es de naturaleza mitraica, aunque Beck relaciona todo el asunto con la iniciación y por ello supone que el problema de la creencia en el Más Allá no debería haberse suscitado en esta discusión sobre un texto que afecta exclusivamente al orden terrenal.[187]

Me inclino a pensar que, en efecto, la descripción del viaje del alma se produce durante la iniciación, única posibilidad real de experimentar vívidamente la doctrina, de cuya veracidad el iniciado habría de ser en adelante fiel testigo. De este modo, el ritual que se llevara a cabo en el mitreo contendría un viaje del alma del iniciando, orientado por Cautes, hacia la perfección, una vez liberada de la imperfección mundana a la que habría llegado a través de la puerta indicada por Cautópates.

Pero es bien sabido que la iniciación es un remedo de la muerte, de modo que no tendría por qué extrañar la validez del fenómeno para ambas situaciones que tan íntimamente están relacionadas; de hecho, me parece más sencilla esa solución que sugerir dos imaginarios extramundanos, uno el que se atisba para la iniciación y otro radicalmente desconocido propio de las experiencias *post mortem*, en el que, sin duda, tenían que creer los mitraístas.[188] La iniciación sería, en mi opinión, una liberación del alma, un camino que se ha de repetir tras la muerte biológica. Las purificaciones vinculadas a los tránsitos entre los grados tendrían como objetivo mantener limpia el alma para su viaje definitivo. Ahora bien, lo que no podemos determinar es si esa creencia era propia únicamente de los mitraístas neoplatónicos con cierta formación filosófica o era la creencia más divulgada independientemente del nivel de entrenamiento intelectual del fiel mitraico.[189]

Por otra parte, no parece que se pueda resolver fácilmente el problema de la afirmación de Juliano en la conclusión de su *Banquete de los Césares* (336 c) sobre el carácter psicopompo de Mitra, es decir, la capacidad del dios para conducir las almas a su destino. Según Turcan, abundando en su rechazo de todo lo que considera neoplatónico, el Mitra de Juliano no sería Mitra, sino el Sol sincrético venerado por el emperador* y, en consecuencia,

* Hermes aconseja al emperador que siga fielmente a Mitra: «Obedece sus mandamientos: proporcionarás así a tu vida una amarra y un puerto seguros y, en el momento en el que haya que abandonar este mundo, con la Esperanza Feliz este guía divino te será absolutamente protector». Cf., no obstante, las reservas de Turcan (*Mithra*, p. 112). Una posición más matizada en R. Smith, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, Londres-Nueva York, 1995, especialmente p. 137, donde se ratifica la ini-

la información del emperador sería irrelevante para el conocimiento del verdadero mitraísmo.

Frente a ello, por un lado, es necesario admitir que las creencias y los cultos se modifican en virtud de su dependencia con respecto a la realidad histórica en la que se desenvuelven; por ello es legítimo pensar que el Más Allá del mitraísmo, como el de cualquier otro culto, se haya transformado con el paso del tiempo. Por otro lado, el Sol que se va abriendo paso desde finales del siglo II acumula en su entorno pertenencias procedentes de los soles conocidos con teónimos propios, de manera que adopta caracteres de otras divinidades veneradas con análoga simbología solar. El problema, naturalmente, radica en la posibilidad de delimitar las diferencias entre los distintos cultos solares, para lo cual se puede tener una visión más o menos «optimista».[190] Ahora bien, este dios psicopompo de Juliano puede guardar algún recuerdo del Mitra mediador de Plutarco (*Is*. 46 = 369 E), al que no se presta demasiada credibilidad por lo incómodo que resulta en la construcción del mitraísmo romano en la forma en la que actualmente lo percibimos. En efecto, se había interpretado en la tradición cumontiana desmontada por Gordon como reminiscencia del dios que actúa de intermediario entre los opuestos del dualismo iranio; pero cabría la posibilidad de que ya Plutarco viera en él esa función mediadora que le atribuye el mitraísmo romano, como instrumento de la creación y de la salvación y, por lo tanto, conductor de almas como pretende Juliano; y ello al margen de que para dar el prestigio que tiene lo antiguo sitúe el problema en el zoroastrismo, cuando en realidad puede referirse a Mitra como mediador del alma del iniciado, al que salva de la oscuridad del Hades y lo conduce a la eternidad luminosa. Entre medias se encuentra ese cielo mitraico que tan lúcidamente han dibujado Gordon y Beck, una especie de mapa inscrito con significados codificados, como mediación visible entre este mundo de mutabilidad y muerte y ese otro mundo de pureza e inmortalidad, en el que los cuerpos celestes se transforman en metáforas de salvación, por lo que la astronomía se convierte en instrumento de descodificación imprescindible.[191] Mitra, instalado en los equinoccios, como afirma Porfirio, ocupa una posición intermedia y, por lo tanto, de control y mediadora entre el solsticio de verano, durante el que se produce la «incarnación» de las almas, y el solsticio de invierno, cuando Cautes con su antorcha erigida hacia el cielo señala la puerta por donde las almas emprenden su recorrido estelar hacia la eternidad, lograda por la victoria de Mitra tauróctono.

No tiene, pues, por qué extrañar que Mitra hubiera ido tomando aspectos relacionados con las creencias ultramundanas procedentes de la reflexión filosófica o de otras inquietudes religiosas. En cualquier caso, si tenemos en cuenta que, en sus orígenes, Mitra está implicado en la esfera de la justicia,

ciación del emperador en el cibelismo, pero mantiene dudas sobre la mitraica; sin embargo, en ningún momento se niega a aceptar como mitraicos los materiales aportados por la obra imperial.

hemos de suponerlo presidiendo el propio destino como salvaguarda del orden cósmico; además, si atendemos a su aspecto «heroico» potenciado en su etapa helenístico-romana,[192] podemos entenderlo como un verdadero modelo para que el hombre construya y alcance su propia salvación, por lo que los aspectos mismos del fatalismo, de haber existido en este contexto, podrían disolverse gracias a las exigencias éticas del sistema religioso. No obstante, éste preserva en su seno, como una de sus múltiples paradojas, una determinada concepción de la predestinación si se tiene en cuenta el importante papel que el Tiempo (incluso bajo la forma de Eón) tiene en el discurso organizativo mitraico (figura 38). Así pues, la salvación de los fieles podría implicar la existencia de una forma de predestinación, que aparentemente podía ser vencida mediante el proceso iniciático. Con él se supera cualquier aceptación de la fatalidad.[193]

Por otra parte, existe un texto de Porfirio (*De abst.* IV, 16, 2) en el que se dice que los magos persas se abstienen del consumo de carne, pues uno de sus dogmas más importantes es el de la metempsicosis, «lo que, al parecer, ocurre también en los misterios de Mitra». Y, a continuación, el mismo autor vincula a esa creencia la asociación de los grados iniciáticos a diferentes animales. Si fuera correcta la información de Porfirio, la salvación mitraica estaría relacionada con la calidad de la reencarnación. Sin embargo, la ausencia de otros testimonios que garanticen la fiabilidad de Porfirio en este asunto ha motivado la absoluta cautela de los estudiosos.[194] Cabe la posibilidad de que Porfirio haya atribuido una idea neoplatónica a los seguidores del dios persa, en especial a los profesionales del culto en Oriente, los magos mazdeos, que, sin embargo, por la documentación disponible, no parecen haber poseído la metempsicosis entre sus creencias.[195] Pero tampoco deberíamos extrañarnos de que en un sistema que acepta el descenso de las almas desde las estrellas y su regreso a ellas se hubiera generalizado la idea de que, en un nuevo solsticio de verano, esas mismas almas regresen al mundo para encarnarse en un nuevo ser, experimentando una nueva génesis, la metempsicosis de Porfirio, sea o no de influencia pitagórica. El retorno o la salvación eterna podrían, pues, haber estado vinculados a la conducta individual, según veremos en el siguiente capítulo.

Lo cierto, en cualquier caso, es que nos encontramos con un problema reiterado en estas páginas: el valor documental de un testimonio único. Sin duda, las actitudes ante fenómenos de estas características son dispares; no obstante, lo que nos ha sido transmitido puede ser válido, aun de modo circunstancial. No obstante, incluso en ese caso, hemos de admitir que tiene su propio valor histórico. En este sentido, puede ser cierto que, según la noticia de Porfirio, algunos mitraístas creyeran en la reencarnación de las almas, como variante de una teoría general, común a todos los seguidores del dios persa, sobre la existencia de una vida de ultratumba. Lo que resulta relevante para nuestro propósito actual es que el mitraísmo del siglo III d.C. admitía la existencia de un componente inmaterial con vida propia después de la muerte, sobre el que obviamente había de incidir la conducta individual, ya

que para su destino era decisiva la participación en el culto mitraico. En ese sentido cabe explicarse la afirmación de Tertuliano de que Mitra conduce a un simulacro de resurrección (*Sobre las prescripciones de los herejes*, LX = *praes.*), que naturalmente niegan todos aquellos que pretenden restar credibilidad a la información proporcionada por el apologista cristiano.*

Como consecuencia de todas estas consideraciones, la cuestión sobre la salvación no debería plantearse en términos tan tajantes como se ha venido haciendo. En efecto, desde la perspectiva de la experiencia mistérica, la iniciación y la muerte poseen un recorrido común, por lo que es legítimo pensar que la salvación tiene lugar tanto en lo locativo como en lo utópico. Quizá sea el momento oportuno para traer a colación un pasaje atribuido con verosimilitud a un tratadito de Plutarco sobre el alma, que no se ha conservado. El fragmento procede de Estobeo (IV, 52, 49; fgto. 168 Sandbach), y sobre él habremos de volver a propósito del rito iniciático:

> Así, en lo que se refiere a su total cambio y transformación, decimos que el alma que se encuentra en este punto ha muerto. En cambio, allá permanece en la ignorancia hasta que ya se encuentra en el momento de la muerte. Entonces experimenta una sensación como la de los que se están iniciando en los grandes misterios. Por ello se asemejan, tanto en la palabra como en la acción, morir (*teleutan*) e iniciarse (*teleisthai*): primero, vagabundeos inciertos y cansinos, caminatas sobresaltadas y sin rumbo fijo; después, antes de su final, todo lo terrible, miedo, temblor, sudor y espanto. Pero, a partir de este momento, irrumpe una luz maravillosa y la acogen lugares puros y praderas con voces, danzas y los sonidos sagrados y las imágenes santas más venerables. En aquellos parajes, el que ya ha alcanzado la perfección por haberse iniciado, libre y dueño de sí mismo, paseándose coronado, celebra los ritos sacros y convive con hombres santos y puros, mientras observa desde allí a la multitud de los seres vivientes no iniciada e impura, que patea en medio del barro y se golpea a sí misma en las tinieblas, y que con miedo a la muerte se aferra a sus desgracias por desconfianza en los bienes de este otro lado.

Cómo se podría asegurar, tras la lectura de este texto (y al margen de que no sepamos a qué misterios se refiere Plutarco), que el iniciado no tiene la creencia de que habiéndole llegado la hora de la muerte no va a tener la misma experiencia que en el trance iniciático.[196] Por tanto, la contingencia del «ascenso del alma» se produce —y lleva razón Turcan— en el éxtasis místico[197] de la iniciación, pero también en la aventura ominosa de la muerte, renovación definitiva del rito iniciático.

* Esta obra, así como el *De baptismo* fueron escritas en torno al 200, mientras que *Contra Marción* y *De Corona* pertenecen ya al período en que Tertuliano se ha convertido al montanismo, es decir, tras el 207; cf. P. Beskow, «Tertullian on Mithras», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 51-60, donde defiende la idea —sin argumentos convincentes— de que Tertuliano ha interpretado mal la gruta mitraica y el nacimiento de la roca como una parodia del nacimiento y la resurrección de Cristo, y no como auténticos ritos en el mitraísmo.

Ahora bien, el hecho mismo de la estructura jerárquica de los grados iniciáticos y su conexión con el sistema planetario parece indicar un itinerario en el que los mitraístas trascendían las puertas del cielo, una vez desaparecidas las impurezas de la vida terrenal, de manera que la interrelación del mitraísmo con la gnosis y el platonismo dificulta la percepción de su sistema de creencias, aunque al mismo tiempo enriquece nuestra visión y hace fructífero el estudio del mitraísmo desde los planteamientos de la filosofía coetánea.*

Me atrevería a añadir que el problema de la creencia en el Más Allá no depende tanto, en el universo de lo real, de la opción religiosa personal, es decir, de lo «teóricamente» establecido en la esfera mistérica, cuanto de lo establecido en el sistema de creencias globales existentes en el bloque histórico en el que se desenvuelven los misterios. En este caso se impone el criterio colectivo, es decir, el sistema supraestructural grecorromano, sobre el particular de los misterios. En efecto, en un mundo que busca por mil procedimientos diferentes soluciones al conflicto que genera el desconocimiento del Más Allá no sería comprensible que los misterios, y el mitraísmo en particular, postularan un vacío tras la experiencia biológica: aunque metafísicamente fuera posible, sus adeptos tendrían dificultades para resolver su angustia, real desde el momento en que comparten un espacio cultural con inquietantes especulaciones de ultratumba.[198]

Por esa inserción de los misterios en el entorno que los rodea, no debe resultar extraño que en algunos sistemas mistéricos se haya incluso asumido la idea del castigo eterno, tal y como parece desprenderse de la noticia recogida por Orígenes (*Contra Celso* VIII, 48)[199] o de las enseñanzas de los papiros mágicos.[200] Es preciso, pues, tener presente el entorno histórico, que crea un entramado de creencias, y el entorno historiográfico, que crea otro entramado de creencias en torno a las creencias del entorno histórico.

En todo caso, resulta aceptable creer que quienes asumen el dictamen divino, es decir, las creencias inducidas y el orden social impuesto, ensueñan con la obtención de una merecida recompensa, tras el sufrido aguante del peso de la vida: una idílica experiencia de ultratumba; pero su existencia sólo es, desgraciadamente, comprobable tras la muerte. Lázaro no tuvo la amabilidad de despejarnos esa angustiosa inquietud a los humanos.

* Turcan rechaza la información sobre el mitraísmo proporcionada por las fuentes de Porfirio (*Mithras Platonicus*, pp. 23-43) porque las supone contaminadas y, en consecuencia, inválidas para conocer el mitraísmo genuino. Tal idea deriva de la convicción que tiene Turcan de la dependencia del Mitra romano del iranio, siguiendo los postulados de Cumont. Sin embargo, es muy difícil erigirse en censor de lo genuino, especialmente si la construcción del mitraísmo romano tiene lugar en la parte occidental del Imperio en la segunda mitad del siglo I d.C. Creo que «puro» o «genuino» son adjetivos ideológicamente repugnantes aplicados a fenómenos culturales; para quien requiera mayor soporte intelectual a propósito de la polémica sobre «la invención de la tradición» y las críticas a conceptos como «pureza» y «autenticidad», recomendaría la lectura de R. Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago, 1980, así como E. Hobsbawm y T. Rangar, eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.

De las historias divinas se desprende el camino de la felicidad eterna para los fieles. Es plástica, en este sentido, la definición estereotipada acuñada por Frazer de «los dioses que mueren y resucitan» («dying and rising gods»), que no ha de ser tomada como una descripción estricta de la naturaleza de tales dioses —lo que le ha valido justas críticas a Frazer—, sino como una aproximación simbólica a sus ciclos míticos; de ahí mi preferencia por la denominación de «dioses de la muerte y de la resurrección».

Quizá no sea justa la comparación por la distancia cronológica, pero si tomáramos la idea del Hades homérico, donde el único sentido de la subsistencia es la lamentación de no seguir con vida o de lo que en ella ha acontecido,[201] los misterios parecen ofrecer una eternidad placentera, en la que el iniciado se convierte en compañero de la divinidad y comparte su mesa. Ciertamente, algunas especulaciones filosóficas del helenismo tardío habían conducido a percepciones más o menos análogas,[202] de manera que los misterios no propugnaban algo ajeno al imaginario colectivo de su época, que asumía tanto la tradición olímpica como las novedades surgidas del cambiante proceso histórico.

Pero ese triunfo sobre el destino y la conquista de una eternidad benigna han sido posibles por el sufrimiento divino. Así pues, el culto mistérico requiere una divinidad que haya experimentado una existencia de carácter humano, una vivencia histórica personal, que sirva de modelo de comportamiento a sus seguidores. Éstos padecerán dolor y penalidades, pero serán capaces de superarlos con el soporte divino. Sus triunfos particulares serán parciales victorias sobre el destino (y potencialmente sobre el orden establecido) y los hará merecedores de la eterna compañía divina, artífice real del triunfo absoluto.

Algunos, quizá, podrían poner objeciones a la convivencia *post mortem* de los iniciados con sus dioses, pero de nuevo un texto de *El asno de oro* (XI, 21, 6-7) es elocuente al respecto:

> La diosa tiene en su mano tanto las llaves del infierno como la garantía de la salvación; la misma entrega de los iniciados simboliza una muerte voluntariamente aceptada y una concesión gratuita de la divinidad para seguir viviendo.
>
> Si, al llegar los mortales al término de la existencia y traspasar el umbral que separa la luz de las tinieblas, hay alguno a quien se pueda confiar tranquilamente los augustos secretos de la religión, entonces la diosa suele tomarlo a su servicio; su providencia lo hace renacer en cierto modo y lo coloca otra vez ante un horizonte con nuevas posibilidades de salvación (traducción de L. Rubio, BCG, Madrid, 1983).

En principio no es correcto proyectar en otras divinidades estas cualidades que son propias de Isis; mejor, de la Isis de Apuleyo, pues su aplicación a otros momentos de la historia de la diosa podría ser discutible. No obstante, formulaciones epigráficas permiten suponer que estamos en la percepción correcta de la salvación mistérica. En efecto, unos padres solicitan el «agua fresca» de Osiris para su difunto hijito al que no dudan en calificar de

«inmortal» y, en consecuencia, ajeno a Caronte;[203] por otra parte, una difunta vivirá eternamente junto a Osiris, según expresa otro epígrafe de Roma.[204] Que la salvación ofrecida por Isis a Lucio no sólo es una promesa de bienestar desde el momento de la iniciación —si se cumplen sus obligaciones—, sino que afecta a la vida de ultratumba, es admisible a partir del texto antes acotado (en latín: «Nam et inferum claustram et salutis tutelam in deae manu posita»).[205]

No tenemos nada análogo al Libro XI de las *Metamorfosis* para los cultos frigios o el de Mitra, por lo que los titubeos de la crítica son aún más acusados. En efecto, si no existe unanimidad en la consideración del Más Allá propugnado por los cultos egipcios, su significado en el mitraísmo ha causado disputa aún mayor.

En uno de los mitreos más impresionantes que han llegado hasta nosotros, a pesar de la obstinación cristiana por no dejar rastro de ellos, es el que se encuentra en el Aventino en Roma, el llamado mitreo de Santa Prisca. Allí, junto a unos frescos en los que aparentemente se representan actos relacionados con la iniciación o con el tránsito de un grado iniciático a otro, se distinguen grafitos muy mal conservados. En uno de ellos podría leerse aquella oración a la que ya nos hemos referido:

> Y nos salvaste con el derramamiento de la sangre [eterna].[206]

De ser correcta la lectura, estaríamos ante una formulación ritual vinculada a la salvación, a pesar de que el contexto no nos permita extraer conclusiones adicionales. Introduce Turcan una restricción en apariencia de grave alcance, pues, en su opinión, no se trata de una salvación de ultratumba, sino de una salvación ocurrida una vez y válida para siempre.[207] De modo que la muerte del toro es un acto único mediante el cual se encierra la capacidad demiúrgica y sotérica de Mitra, sin posibilidad de reiteración. Sin embargo, aun asumiendo ese punto de vista no creo rechazable la idea de que la iniciación procura al fiel una experiencia salvífica, personal e intransferible, que tiene como origen el sacrificio del toro y el derramamiento de su sangre y como efecto la salvación eterna si atiende a los preceptos de su dios.

El parecido de la fórmula de Santa Prisca con el de algunas expresiones de la liturgia cristiana nos sitúa en una posición delicada, pues si, por una parte, la analogía podría conducirnos a interpretaciones más complejas derivadas de una comparación con el cristianismo, por otra, la legitimidad del procedimiento analógico es dudosa.[208] Ahora bien, si en el cristianismo resulta comprensible que la muerte y resurrección de Dios-Hijo se produjo una sola vez con valor universal para la redención de la humanidad, pero que cada individuo ha de procurar su propia salvación a través del bautismo y del cumplimiento de sus devotas obligaciones, no tiene por qué extrañar algo parecido en el mitraísmo. En efecto, aquí un dios genera la vida en el mismo acto en el que ofrece a los hombres la posibilidad de una salvación universal, para acceder a la cual es preciso iniciarse en sus misterios y seguir

sus mandamientos (*entolai* los denomina Juliano, *Caes.* 336 c). A estas consideraciones se añade la lección proporcionada por el famoso álbum de Virunum (*AE*, 1994, 1334),[209] pues, como ha señalado Beck, no puede ser casual que la reunión para conmemorar a los miembros difuntos de aquella hermandad mitraica, producto probable de una epidemia, se realice precisamente al día siguiente del solsticio de verano, el 26 de junio del año 184, haciendo coincidir la llegada de las nuevas almas a la tierra con la admisión de nuevos miembros en la cofradía e incluso la nominación de un nuevo *Pater.**

Y por lo que respecta a los misterios frigios, los estudiosos parecen aceptar algo más de consenso (da la impresión de que existe el deseo de hacer de Mitra un hecho [más] diferencial que los otros cultos, que por circunstancias ocultas habrían de ser más parecidos entre sí), y ello a pesar de que nada hay innegable en estos misterios que nos permita afirmar la existencia de una esperanza de salvación eterna. Con frecuencia, a partir de Cumont y Bidez se ha traído a colación una noticia de Fírmico Materno (*De err.*, XXII, 1)[210] según la cual existía un ritual en el que se enterraba, de noche, la estatua de un dios; los fieles se lamentaban y después se ungían sus gargantas mientras el sacerdote murmuraba una oración. Entonces transcribe Fírmico Materno dos versos en griego que dicen:

> Alegraos, mistas (*iniciados*), de que el dios se haya salvado, pues de nuestros sufrimientos surgirá nuestra salvación.

Esa salvación no puede ser más que el triunfo sobre el *Destino* y la promesa de una vida en el Más Allá, sustancialmente distinta a la que —incluso con sus modificaciones a lo largo del tiempo— se postula desde el sistema religioso greco-latino;[211] parece claro, pues, que nos encontramos ante una formulación mistérica, pero es aventurado atribuirla a un culto en concreto, por más que recuerde en las fiestas atideas el día correspondiente a *Hilaria.*[212]

Precisamente por las dificultades que presenta ese texto no es empleado por Turcan que, sin embargo, gracias al apoyo que proporciona el análisis de ciertas representaciones iconográficas y de los textos de Juliano y Salustio, puede afirmar que Cibeles y Atis proporcionan el triunfo de las almas sobre la muerte, es decir, el regreso a lo divino.** Que las contaminaciones en-

* Beck, «*Qui mortalitatis causa*», p. 336. En la página 338 propone Beck que tal vez los mitraístas escogieron el día siguiente al del solsticio nominal para evitar la paradoja de conmemorar a sus colegas difuntos en un día asociado con la entrada de las almas en el mundo de la mortalidad; sin embargo, da la impresión de que en efecto al convocar la reunión en esa fecha se está buscando algún tipo de asociación que intuyo relacionada con la *adlectio* de los nuevos cofrades. En otro orden de cosas, justifico el empleo de los términos «cofradía» o «hermandad» para referirme a las agrupaciones mitraicas por su mención en *CIMRM* 1267.

** Turcan, *Les cultes orientaux*, pp. 73-74. El problema sobre la resurrección de Atis procede, una vez más de las fuentes literarias. En los Himnos a Atis trasmitidos por Hipólito en su diatriba contra los naasenos, a los que ya se aludió al comienzo de este capítulo, Atis

tre el cristianismo y los misterios son intensas en el siglo IV está fuera de duda, pero no es ajeno al contenido de los misterios ese período de contacto, al cual, tal vez, deba el propio Juliano (*Or.* V, 169 c-d) la afirmación de que las almas de los seguidores de Atis se reúnen —si han seguido los dictámenes divinos— con el Uno. Me parece difícil que esa unión pueda realizarse en un espacio ajeno al Más Allá.[213]

La unión con el Uno se realiza en el imaginario al que accede Atis en su discutida resurrección y sus seguidores difuntos. Es cierto que buena parte de la crítica no asume este criterio, pues, de hecho, se niega la resurrección de Atis, al que algunos consideran un verdadero ejemplo de muerto viviente.[214] En primer lugar, convendría advertir que la capacidad de proporcionar resurrección no tiene por qué estar reservada a dioses que hayan experimentado muerte y resurrección, por lo que la negación de la resurrección de Atis no anula la posibilidad de que sus seguidores obtengan una beatífica vida de ultratumba. No obstante, también podemos discutir los términos en los que se niega la resurrección de Atis. Muchos autores se han opuesto a la concepción frazeriana de los dioses de la muerte y la resurrección.[215] El fundamento del problema, en mi opinión, consiste en determinar la esencia de esa resurrección, pues los detractores se amparan en la que ha sido construida sobre la experiencia cristiana. En efecto, Cristo recupera su naturaleza humana y el dogma anuncia no sólo la resurrección de las almas, sino también la de los cuerpos, como había ocurrido con Lázaro en el relato evangélico (*Juan*, XI, 1-46). Cuando el mito de Atis señala que la expresión de su inmortalidad queda anunciada por el perpetuo movimiento de su dedo meñique y el imparable crecimiento del cabello, sitúa al creyente en una dimensión completamente distinta a la del fiel que espera obtener la resurrección de su propio cuerpo. Que Atis no sea más que un «zombi» es una especulación tan gratuita como suponer que el mito ha buscado un símil sumamente simbólico para enunciar una existencia ultramundana ajena a la realidad y, en consecuencia, no parecida a ella. Sin duda, desde el punto de vista conceptual es más pobre imaginarse el Más Allá con el mismo cuerpo

---

aparece como un dios activo en el mundo, preludiando cuantas atribuciones le otorga Juliano en el *Himno a la Madre de los Dioses*. Sin embargo, buena parte de la crítica sostiene que tales documentos no son pertinentes para estudiar el verdadero contenido de los misterios frigios, por las contaminaciones que desvelan. De nuevo nos encontramos ante el problema del método, pues los misterios, a falta de una jerarquía eclesiástica capaz de anatemizar a los adversarios, cuentan con el rigorismo de las autoridades modernas que se consideran capacitadas para afirmar que Juliano es atípico (por no decir un heterodoxo o un hereje). Una vez más habrá que decir que los misterios en el siglo IV son, al menos en una parte, lo que Juliano dice, aunque en el siglo II fueran distintos, pues la naturaleza de las cosas cambia en el curso del tiempo. «Les sénateurs du Bas-Empire qui collectionnent ostensiblement titres sacerdotaux et initiatiques n'ont rien à voir avec le mithriacisme authentique de la grande époque, celui des IIe et IIIe siècles après J.-C.» (Turcan, «Les dieux et le divin», pp. 260-261). ¿Cuál sería, desde esa perspectiva, «la grande époque» del cristianismo? Recuerdo al lector el valor que, en mi opinión, tienen conceptos como «pureza» o «autenticidad» en estos contextos, asunto al que ya he aludido anteriormente.

que se tuvo en vida y con el que se cometieron los pecados que impiden al fiel acceder directamente al cielo y lo obligan a un indeseable tránsito por el purgatorio.

Otra de las consideraciones traídas a colación es la ausencia de una repetición cíclica de la resurrección de Atis,[216] argumento ciertamente difícil de entender, ya que la reproducción del misterio de la muerte y resurrección, incluso desde la perspectiva cristiana, no se efectúa más que en el ámbito del ritual (cuestión distinta son Prometeo o Sísifo) y en los *Hilaria*, la comunidad de creyentes celebraba la resurrección de su dios (por más que su epifanía fuera modesta: cabellos y meñique) y sabía que al año siguiente la fiesta de nuevo reproduciría la pasión y resurrección de su dios, con sus procesiones y representaciones del drama anual que provocaba la irrisión de los autores cristianos. Parece, pues, que es superior la intransigencia de los modernos estudiosos que la de los feligreses de los cultos frigios para aceptar la existencia de una resurrección que les condujera junto a sus dioses. De hecho, un estudioso crítico, como Lambrechts, acepta que la reforma del culto emprendida por Antonino Pío hubo de afectar no sólo a los ritos, como la introducción del taurobolio, es decir, el sacrificio del toro, o la reorganización del culto con la incorporación de los archigalos, sino también al universo de las creencias, pues entonces es cuando Atis, no por casualidad, se incorpora a la documentación literaria y epigráfica. También es entonces cuando se manifiesta como un dios de vida y resurrección, en respuesta a las ideas de renacimiento y *renovatio* imperantes en la época, situación en la que se comprende bien la declaración de un día *Hilaria* destinado a celebrar la resurrección del dios (Macrobio, *Saturnales* I, 21).[217]

Pero es que, en mi opinión, cuantos inconvenientes han sido suscitados para arrebatar a los misterios frigios su potencial regenerativo proceden de la inaceptable exigencia de que el mito se doblegue a la lógica del analista. Y es que los vericuetos del imaginario son inescrutables, como pretende la máxima más manipuladora de lo imaginario. Pero incluso jugando desde esa misma lógica, la dudosa resurrección de Atis es consecuencia de su dudosa muerte; por ello podemos afirmar que ese zombi prácticamente muerto está también prácticamente resucitado, según se desprende de su apoteosis a través de la cual consigue un nuevo orden para sus seguidores.

La ausencia de testimonios literarios explícitos sobre la hipotética renovación existencial procurada por la divinidad queda, en buena medida, solventada por los documentos arqueológicos. En concreto, la ya mencionada *lanx* de Parabiago (véase la figura 22) proporciona una lectura interesantísima, pues Atis está sentado junto a Cibeles en la cuadriga arrastrada por leones, como expresión fehaciente de la pompa hierogámica,[218] festejada por tres coribantes armados con daga y escudo que danzan a su alrededor. El propio Atis es quien sostiene las riendas, lo cual, pese a su languidez, recuerda quién tiene el control directo sobre la totalidad de la escena, cuyo simbolismo es de extraordinaria relevancia, pues Atis es la alegoría del alma del mundo que representa el alma individual del iniciado.[219] La apoteosis de

la divina pareja está encuadrada entre la tierra y el cielo. Éste se representa por medio de la cuadriga ascendente del Sol y la biga de la Luna arrastrada hacia abajo por dos toros. Uno y otra están precedidos por dos figuras aladas, portadoras de antorchas, una hacia arriba, la otra hacia abajo. La tierra está simbolizada por cuatro grupos de figuras; a la derecha la propia *Tellus*, la tierra, recostada y con la cornucopia, acompañada por dos amorcillos que le señalan el cortejo triunfal. Hacia ella se dirigen las representaciones de las cuatro estaciones; por debajo de éstas se ven dos deidades marinas, probablemente Neptuno y Tetis; a la izquierda, una figura femenina de carácter fluvial, recostada y apoyada sobre una ánfora, sostiene una caña que recuerda el nacimiento de Atis a orillas del río Sangario, cuya hija Nana habría engendrado a Atis tras haber ingerido el fruto del almendro surgido de la sangre derramada por el sexo viril cercenado de Agdistis. En la parte central del plato, a la derecha de la escena principal, aparece una compleja representación simbólica del tiempo. Un Atlante a medio salir del suelo y con una cabeza de rasgos leoninos sostiene el arco zodiacal en cuyo interior se encuentra de pie un joven con cetro, quizá Eón-Mitra (muy parecido a *CIMRM* 695. Figura 38). A la derecha, una serpiente trepa por un agudo obelisco. Las conexiones con la iconografía mitraica, en mi opinión, no han sido suficientemente destacadas.[220]

La *lanx* apareció cubriendo una ánfora vinaria utilizada como urna cineraria. En la misma tumba se encontró un cuchillo de bronce plateado.[221] La coincidencia del cuchillo con un documento iconográfico tan importante para los misterios frigios permiten apostar por la idea de que el difunto pudiera haber sido un *gallus*, es decir, un sacerdote metróaco emasculado. A la sospecha se agrega la importante manipulación de contenidos simbólicos de otros cultos, especialmente en lo relativo al tiempo mitraico que queda de este modo sometido a la reorganización cósmica metróaca. En mi opinión, quien se hace enterrar con un aparato iconográfico de tales características parece convencido de la omnipotencia adquirida por la pareja divina que asciende al cielo. El triunfo sobre el caos provocado por Agdistis se corona con el orden cósmico y Atis toma las riendas de la vida ultramundana de los fieles que han superado las pruebas iniciáticas e incluso la castración y que han decidido seguirlo como un cortejo de coribantes.

Al término, pues, de estas consideraciones más o menos puntuales sobre el Más Allá en los diferentes cultos mistéricos, resulta evidente que la distancia entre las distintas posiciones responde a consideraciones de carácter apriorístico y que no es resultado de un análisis de la documentación existente. En efecto, es tan escueta y, al mismo tiempo, tan endeble, que hace posible que cada investigador estime que los datos se adecuan mejor a sus postulados que a los ajenos. A esa situación se añade la interferencia cristiana tanto en los orígenes de la documentación como en los planteamientos ideológicos de los estudiosos, de modo que la vieja controversia se mantiene, con perfiles ciertamente modificados, en la discusión actual sobre el sentido del Más Allá en los cultos mistéricos.



FIGURA 38. Eón-Mitra, dios del Tiempo.
Al parecer procede de Roma, pero el relieve se encuentra en Módena.

Quisiera creer que los argumentos ofrecidos han sido suficientes como para sostener que, como sistemas religiosos independientes, los misterios se habían planteado el problema del Más Allá latente en el imaginario colectivo de los habitantes del Imperio en los cuatro primeros siglos de la era cristiana. Es cierto que la documentación no permite realizar una restauración de cómo era percibido el mundo de ultratumba en cada uno de los misterios. A pesar de ello, es aceptable asumir que las creencias se irían adaptando a las necesidades en cambio constante. De esa misma manera el cristianismo iba perfilando su propio sistema de percepción del Más Allá, sin lograr fijarlo hasta que la Iglesia se estructura como una jerarquía capaz de imponer un dogma. La ausencia de una historia análoga en los misterios imposibilita la construcción de un imaginario ultramundano tan «acabado» como el del cristianismo.[222] No obstante, la información parece suficientemente explícita como para aceptar que los fieles creían que por una acción divina única les había sido permitido acceder a una existencia eterna de bondades restringidas a quienes participaran en los ritos que abrían el conocimiento siempre que obraran de acuerdo con las normas de conducta gratas a los dioses. El contenido de esos requisitos será objeto de atención en los capítulos sucesivos.

3. SISTEMAS DE VALORES EN LOS MISTERIOS

> La vida que persigues, no la encontrarás. Cuando los dioses crearon la humanidad fue la muerte lo que concedieron a la humanidad. Así que tú, Gilgamesh, que tu vientre esté lleno, día y noche entrégate al placer. Eso es todo lo que la humanidad puede hacer.
>
> *Epopeya de Gilgamesh*, tablilla X, col. 11, vv. 2-9

> También nuestro cuerpo es un sacrificio cuando lo castigamos con la continencia.
>
> AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, X, 6

El objetivo de este capítulo es rescatar los elementos dispersos en la documentación concerniente a los misterios de lo que pudiera constituir no ya el *corpus* de creencias, sino el del sistema de valores. Naturalmente, quienes piensan que los misterios no son más que una modalidad religiosa dentro del sistema pagano no pueden compartir esta búsqueda.* Sin embargo, estoy

* Como emblema de ese pensamiento propongo las palabras de E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Friburgo-Leipzig, 1894, 391 (2.ª edición. Friburgo-Leipzig-Tubinga, 1898; reimpresión Darmstadt, 1961) que, aunque referidas a los seguidores de Dioniso, podrían ser aplicables a los restantes misterios, por las que afirma que una vez concluidas las ceremonias ni una sola huella profunda quedaba impresa en el corazón de aquellos visionarios, incapaces de encontrar un mínimo estímulo por el que cambiar de conducta o manifestar una nueva disposición de ánimo. Como contraste recordaría las palabras de Gordon, «Mithraism and Roman Society», p. 96: «All the mysteries ... presented a theodicy which legitimated the present by offering compensation in the afterlife, and they were all to some extent ethically normative, though they apparently lacked adequate sanctions and "aftercare"». En otro orden de cosas, he de expresar la escasa utilidad que para nuestro propósito tiene el artículo de R. M. Grant, «Charges of "Immorality" Against Various Religious Groups in Antiquity», en R. Van den Broek y M. J. Vermaseren eds., *Studies in Gnosticism and*

convencido de que en la medida en la que los misterios se abren paso entre las ofertas religiosas de la época altoimperial están respondiendo a unas inquietudes de cambio en el paradigma religioso derivado de la inadecuación de la religión de la ciudad de Roma a las necesidades de un Imperio muy complejo y multicultural.

Aparentemente los misterios no ofrecen una solución global como modelo cultural alternativo. El cristianismo construyó paulatinamente ese nuevo paradigma que nosotros contemplamos como una realidad muy acabada desde sus orígenes. El proceso, en cambio, duró siglos de combate por una autodefinición frente al mundo circundante y de desgarramiento interno hasta el establecimiento de un criterio uniforme. Esa imagen de coherencia es resultado de una depuración intelectual y física que tiñe de sofismas y sangre la historia primitiva de la Iglesia.

Tal proceso no se conoce en los misterios, aunque experimentaron transformaciones en sus sistemas de creencias, como acabamos de ver, en el de sus rituales, según se observará posteriormente, y sin duda el mensaje de los valores experimentaría una adecuación paulatina a la propia vicisitud histórica. Por desgracia, nuestra documentación no es tan copiosa como para realizar el análisis de las transformaciones en su dinámica histórica; habremos de conformarnos con el más modesto empeño de esbozar cuáles fueron las tendencias éticas postuladas por estos cultos en el contexto cultural en el que se desenvolvieron y cómo respondían sus seguidores a los requerimientos divinos. Se trata de dar los primeros pasos para trazar el mapa de la moralidad mistérica.

Es conveniente en este punto recordar que «moral» es el término establecido por Cicerón para referirse a lo que los griegos denominaban «ética». En ese sentido es legítimo su empleo indistinto. Sin embargo, los vocablos se han ido especializando, de modo que por «moral» entendemos:

> ... un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por mediación de aparejos prescriptivos diversos, como pueden ser la familia, las instituciones educativas, las Iglesias, etc. Puede ser que estas reglas y valores sean muy explícitamente formuladas en una doctrina coherente y en una enseñanza explícita. Pero puede ser asimismo que se transmitan de forma difusa y que, en lugar de formar un conjunto sistemático, constituyan un juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen, se anulan en ciertos puntos, permitiendo así compromisos o escapatorias. Bajo estas reservas, se puede llamar «código moral» a este conjunto de prescripciones. Pero por «moral» se entiende también el comportamiento real de los individuos, en sus relaciones con las reglas y valores que les son propuestos: se designa así la manera en la que se someten más o menos completamente a un

Hellenistic Religions, EPRO 91, 1981, pp. 161-170, a pesar de su prometedor título, pues pasa por alto, a excepción de una breve alusión al isismo, todo lo concerniente a los misterios.

principio de conducta, en la que respetan o rechazan un conjunto de valores».*

En cambio, podemos aceptar la «ética» como una disposición práctica del espíritu que construye la unidad y la totalidad a través de todos los valores de la existencia,[1] y entonces asumimos que está determinada por la intervención de los elementos culturales que participan en el comportamiento como actitud, no como acción. Aunque, naturalmente, las acciones están prefiguradas por las actitudes, de modo que «saber cómo actuar como miembro de una comunidad en el mundo antiguo ... era inseparable (con la excepción de un número insignificante de individuos) de la práctica y creencia de la religión».[2] De este modo, es la religión la que propone una moral en virtud de las condiciones sociales en las que se inserta, lo que predispone a los individuos a comportarse conforme a una ética determinada. Pero hay un tercer aspecto en el que me gustaría indagar si la documentación lo permitiera, como es la intervención personal en la construcción de una conducta ética o moral (aquí tanto da porque recuperan la sinonimia). En efecto, señala Foucault:

> Una cosa es una regla de conducta; otra cosa la conducta que se puede medir en relación con esa regla. Otra cosa aún es la manera en que uno «se debe comportar» —es decir, la manera en que se debe constituir uno mismo como sujeto moral actuando con la referencia de los elementos prescriptivos que constituyen el código.
>
> La *determinación de la substancia ética* es la manera mediante la que el individuo debe constituir una u otra parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral.
>
> También hay diferencias posibles en las formas de *elaboración*, del *trabajo ético* que se efectúa sobre uno mismo, y no sólo para ajustar su comportamiento a la regla dada, sino para tratar de transformarse en sí mismo, en sujeto moral de su conducta».[3]

La voluntaria aceptación de integrarse en una comunidad mistérica que, como veremos, tiene unos determinados mensajes morales que la caracteri-

* M. Foucault, *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*, París, 1984, p. 32. El conjunto de la obra de Foucault ha de ser tomado con precaución, como ha sabido mostrar la crítica feminista, pero sigue teniendo el mérito de haber elaborado un modelo interpretativo susceptible de ser discutido. En este sentido, remito a S. Goldhill, *Foucault's Virginity: ancient erotic fiction and the history of Sexuality*, Cambridge, 1995 y D. H. J. Larmour, P. A. Miller y C. Platter, eds., *Rethinking Sexuality. Foucault and Classical Antiquity*, Princeton, 1998, con abundante información, debate y bibliografía. En una dimensión completamente distinta, aunque con una densidad extraordinaria y discusión de numerosos asuntos pertinentes a nuestra indagación, se encuentra el libro de J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford-Nueva York, 1993, con un paseo por las corrientes del pensamiento griego y su influjo en la representación actual de la moral y la ética. Por su parte, «"Morality" —señala Meeks— names a dimension of life, a pervasive and, often, only partly conscious set of value-laden dispositions, inclinations, attitudes, and habits». W. A. Meeks, *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*, New Haven-Londres, 1993, p. 4 (trad. española, Barcelona, 1994).

za dentro el contexto cultural romano supone para el individuo la activación de ese tercer nivel semántico que lo convierte en responsable de sus actos por la conciencia adquirida. La iniciación entendida no como un rito simpático, sino como expresión de una profunda convicción religiosa satisface plenamente los requerimientos para que podamos hablar de moral, ética y valores en sus dimensiones más complejas en el seno de los misterios. Por lo tanto, no estamos ya ante un *ethos* como conjunto de enseñas que identifican a un grupo cultural, ni siquiera ante un conjunto de máximas procedentes de la «moralidad popular» o un preparado psicoterapéutico fabricado por un filósofo,[4] sino ante una realidad más compleja y dinámica que, por supuesto, se alimenta de la moralidad popular, de la filosofía y se manifiesta a través de un rico *ethos*.

Pero los misterios no son una realidad ajena a su momento. Si ofrecen alguna alternativa al paradigma dominante es porque la sociedad lo demanda. Por ello la filosofía crea contemporáneamente reflexión sobre estos menesteres y por ello Séneca puede hacerse eco del estímulo a la intervención individual en la construcción ética, una forma de atentado vital contra el destino: «De su moralidad cada cual es artesano; de los oficios dispone la suerte» (Séneca, *Cartas a Lucilio*, 47, 15).[5]

Y puesto que los miembros de las comunidades iniciáticas viven inmersos en una sociedad más amplia, los valores culturales de ésta inciden decisivamente en la determinación de su sustancia ética. En este sentido, es necesario admitir que los valores morales propiciados por los distintos cultos mistéricos han de ser consecuentes con los valores generales de la cultura en la que pretenden desenvolverse. En efecto, el rito de iniciación no tiene como objetivo alejar al devoto de la vida social, convertirlo en un marginado o, en caso extremo, someterlo a *anachoresis*. Todo lo contrario. La adaptación social es la meta que se pretende, pues de lo contrario el culto no sería un adecuado instrumento cultural y terminaría ocasionando su propio exterminio. Pero tal circunstancia no afecta en exclusiva a los misterios, sino a todos los grupos sociales marcados por su propio *ethos*. Éste puede ser epidérmicamente notorio, es decir, diferente al paradigma dominante, pero el núcleo está formalizado en unos parámetros delimitados por el momento histórico.*

Como no disponemos de un tratado sobre estas materias ni una reflexión global de los afectados, no podemos determinar si en el proceso de cons-

* Tal razón es la que explica la supuestamente sorprendente similitud entre Plutarco y la ética cristiana, con frecuencia resuelta postulando una indemostrable e inverosímil influencia cristiana en Plutarco, cuando en realidad, lo que parece más sensato es pensar que los autores cristianos se nutrían de la «moralidad popular» que estaba al alcance de unos y otros, procedente de la difusión oral de las enseñanzas filosóficas. Cf. Betz, «Introduction», p. 8; aunque más bien creo que con frecuencia los filósofos dan forma a un pensamiento común, compartido por ellos y sus coetáneos paganos o cristianos. Por otra parte, el nexo sutil que une la religión romana con sus enseñanzas morales, en realidad no visibles para la mayoría, ha sido explorado por Liebeschuetz, *Continuity and Change*, pp. 39-54.

trucción de la moral de cada uno de los misterios había un entramado previo, ajeno a la casuística sobre la que se iba modelando la escala de valores. Estoy convencido de que sus mitos poseen un contenido moral, interpretable en cada momento histórico según convenga a las circunstancias, y por ello son objeto de crítica por parte de los autores cristianos. Pero asimismo estoy persuadido de que los valores postulados se fueron modificando conforme los misterios cambiaron su imagen de exotismo y alienidad por la de fuerza renovadora del estado pagano. Veamos de todo ello a qué nos da acceso la información disponible.

No es mi intención establecer aquí los principios por los que se regía la moralidad de los romanos, esa escala de valores a la que las morales de los misterios habían de vincularse aunque propiciaran éticas puntualmente originales. Sin embargo, frente a mi postulado de que el margen de maniobra en la elaboración moral es restringido, se ha dicho que «la espontaneidad social y cultural de los procesos de formación y de subjetivación moral del hombre antiguo deja abiertos espacios de incertidumbre, de conflictividad y, por consiguiente, de elección y libertad desconocidos en otros sistemas sociales».* En realidad, esa libertad pertenece más bien al ámbito de lo imaginario, pues las normas terminan siendo estrechas. Quizá no tanto como en cualquier otra sociedad en la que la moral sea más estricta, pues es cierto que no todas las sociedad reprimen con igual intensidad, pero las normas se hacen estrechas para todos aquellos grupos sociales que no gozan del privilegio de la hegemonía. Tanto en unos como en otros casos se establecen mecanismos equilibradores que podemos definir como escalas de valores complementarias, sublimadoras de diferencias que llegan incluso a permitir el autorreconocimiento del individuo en espacios liminales. Son válvulas de escape que hacen soportable un mundo agobiantemente cerrado en el que apenas caben alternativas al modelo propuesto por la norma cultural.

Estas construcciones contradictorias y complementarias generan una profunda ambigüedad que complica aún más las posibilidades de una recta interpretación. Cuando la información es más abundante las propias metá-

* M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, 1989, p. 5, tratado general de riquísima información a través del mundo griego y romano sobre la tesis de que la felicidad y la virtud son las constantes significativas a lo largo del tiempo. La contextualización de los misterios orientales la realiza, junto con las restantes corrientes alternativas al sistema tradicional en las páginas 304 ss., aunque no les presta una atención especialmente relevante. La configuración de este inaprehensible mundo requiere una atención multifocal; por ello me atrevo a sugerir aquí la lectura de las páginas 45-109 de Griffiths, *Divine Verdict* (cap. 2: «The Greek Concept of a Moral Law with Divine Sanction» y cap. 3, «Roman Applications»), que proporcionan una idea diferente —y extraordinariamente interesante— de la que se obtiene, por ejemplo, a través de los trabajos mencionados en la nota 6. No obstante, es cierto que la introducción de nuevos cultos en Roma y el polimorfismo de sus relaciones con lo divino amplió las ofertas religiosas de un modo obvio. Lo más relevante, en mi opinión, no era tanto la libertad de opción individual (una fantasía liberal), como la movilidad de los dioses que facilita su universalidad. Cf., no obstante, K. Hopkins, *A World full of Gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*, Londres, 1999, p. 82.

foras de la ambivalencia pueden resultar una feliz entrada hacia lo implícito, pero cuando cada dato es cuestionado en su valor documental, como ocurre en los misterios, queda poco espacio libre para la percepción ultraverbal.*

Es difícil también precisar la norma cultural dominante. Los diez referentes éticos básicos, al menos para la moral romana, que ha despejado Lind y que de un modo u otro subyacen en el pensamiento colectivo son *fides*, *officium*, *prudentia*, *constantia*, *utilitas*, *diligentia*, *religio*, *pietas*, *fortitudo*, *virtus*.[6]

Se trata de las virtudes propias del hombre romano; por ello, quizá, no hay ninguna mención explícita a la moral sexual, que, en cambio, es uno de los ámbitos más documentados sobre la escala de valores no sólo entre los romanos,[7] sino también en todas las religiones. Para la construcción del concepto de la *virilitas* es inevitable recurrir al discurso del cuerpo y la formalización de las relaciones sexuales, aspectos obviados por las formas más tradicionales del análisis.[8] Lógicamente, las actitudes ante los asuntos de Afrodita («ta erga tes Aphrodites») se vieron modificadas a lo largo del tiempo, como también los contenidos de la *virilitas*. En cambio, a la mujer le afectan directamente las virtudes relacionadas con la moral sexual, pues de ella se espera *pudicitia*, *castitas*, *pudor*, *concordia* en el matrimonio expresada a través de la «dextrarum iunctio» y, por supuesto, *amor*. Todo ello se aprecia nítidamente en la producción literaria y epigráfica de las *laudationes* y de las *consolationes*.[9]

Foucault ha expresado de forma esquemática que la reflexión moral de la Antigüedad a propósito de los placeres no se orienta ni hacia una codificación de los actos, ni hacia una hermenéutica del sujeto, sino hacia una estilización de la actitud y una estética de la existencia. En cambio, «en la moral cristiana» se da «una codificación de los actos sexuales que se hará cada vez más precisa y el desarrollo de una hermenéutica del deseo y de los procedimientos de desciframiento del yo».**

Por otra parte, la parcialidad de la selección de Lind, abordada de forma erudita, impide la aceptación universal de estas diez abstracciones como las virtudes capitales de la ciudadanía romana. En efecto, desde el momento en que se elaboran en exclusiva desde una determinada información literaria, responden a los paradigmas de la bonhomía concebida desde los grupos dominantes, como ocurre con Valerio Máximo. Rescatar la percepción de

* Por ello considero positivo y envidiable el logrado estudio de Meeks, *Origins*, pp. 37 ss. Su Tesis 5 define como polifónica la ética cristiana (p. 216), es una hermosa forma de referirse a las escalas de valores aparentemente contradictorias que elaboran las comunidades humanas. En este sentido, creo que esa tesis no sienta un principio, sino que es una consecuencia histórica inevitable, como podremos ver en este mismo capítulo a propósito de la práctica conductual en los misterios.

** *Op. cit.*, p. 106. Sigue estando clara la hegemonía masculina en la perspectiva de su análisis, pues la mujer permanece ausente y no se destaca la dicotomía en la escala de valores, es decir, el doble rasero masculino para medir comportamientos.

los dominados no es tarea fácil, pero ya no se puede seguir proyectando sobre la totalidad de los habitantes del Imperio romano las fantasías ideológicas de su clase dominante. Poco a poco las voces acalladas van siendo recuperadas a través del análisis de dichos, refranes, fábulas o *graffiti* que permiten descubrir otras caras de la realidad frecuentemente en contradicción con la producción ideológica del poder.* No obstante, las abstracciones de Lind constituyen un recordatorio útil para los aspectos que serán objeto de la atención de las próximas páginas.

1. Entre utopía y realidad

> El caballo alado, Pegaso, derribó, cuando quiso ir hasta las moradas del cielo y entrar en el consejo de Zeus, a su dueño Belerofonte.
>
> PÍNDARO, *Ístmicas* VII, 44-47

Como se infiere de lo anteriormente expuesto, sostengo que los misterios desarrollaron sus propias normas éticas,[10] aunque no las podamos restaurar, ni, en muchos casos, siquiera atisbarlas, porque, ya se ha dicho, nos falta información para afrontar este aspecto. Sin embargo, algunas noticias sueltas nos permiten asegurar que más allá de la estética[11] se proponía algún modelo ético al que parece referirse uno de los textos de Santa Prisca en el que el mitraísta asume los mandamientos del dios,[12] así como el emperador Juliano (*Caes.* 336 c) cuando dice que Mitra imponía a sus iniciados «mandamientos» (*entolai*), la misma palabra que se utiliza en el ámbito cristiano (Justino, I *Apol.* 16, 6: *entole*), y que les exigía pureza moral (Justino, I *Apol.* 66).[13] No creo que sea relevante que, Juliano usara de forma casi sistemática el nombre del dios persa para referirse, en realidad, a su sincrética divinidad solar; de hecho, el Sol como divinidad suprema había ido tomando atributos y caracteres propios de otras divinidades solares, de manera que Mitra pudo haber participado de aquello que el Apóstata atribuye a esa divinidad solar.[14]

De un modo menos específico se puede admitir como argumento colateral para la defensa de una norma ética propia el hecho de que a veces fueran objeto de mofa en las representaciones de mimos (Tertuliano, *Sobre los espectáculos* XXIII, 3; Arnobio, *Contra los gentiles* IV, 36). Allí sería especialmente objeto de burla aquello que se considerara más serio, lo sacrosanto, el fundamento intangible de las normas que delimitan los espacios propios de la conducta ordenada y que cercenan cualquier posibilidad alternativa. Es decir, en el mimo, lo más irrisorio es lo más opresivo culturalmente hablan-

* El Amenábar que nos «abre los ojos» violentamente a esta otra realidad es J. Cascajero, «Historia Antigua y fuentes orales», *Gerión*, 17 (1999), pp. 13-57, con toda su bibliografía anterior.

do. Los creyentes, al no considerar opresivo el dominio de sus creencias, no le encuentran la menor gracia a la burla grotesca de su objeto de veneración. Sin embargo, quienes desde una posición descreída, temporal o definitiva, en lo personal o colectivamente, atienden a una representación mímica, sienten una transitoria liberación al mofarse junto a sus correligionarios de lo que es más intocable; por eso, en torno al mimo y a las representaciones teatrales se elaboran tan severas consideraciones sacrílegas y tan decididas repulsas como la de Clemente de Alejandría: «A quienes hacen mimo de lo risible y de todo lo ridículo los debemos expulsar de nuestra comunidad» (*Pedagogo* II, 5, 45).[15]

Existían, pues, normas de comportamiento que estaban implícitas, e incluso otras tipificadas, aunque no necesariamente escritas. De otro modo no tendría sentido la capacidad de enjuiciamiento que poseen los dioses y que hemos mencionado como parte integrante del rito iniciático (en su conexión con el Más Allá o con la selección de los candidatos a la iniciación que realizan los mismísimos dioses). La escala de valores ha de ser asumida por todos los miembros de una comunidad iniciática, no sólo como *ethos* que los caracteriza, sino como verdadera norma ética que determina tanto la conducta individual como la colectiva. El libro XI de las *Metamorfosis* nos va desvelando la progresión de Lucio en el conocimiento de tal norma. Ésta, más aún que el mito, está sometida a los cambios coyunturales de la formación histórica en la que opera. La regulación de las relaciones sociales tiene como objetivo la preservación de la homogeneidad y garantía del grupo. Como su ámbito de acción abarca la totalidad de la vida colectiva, unas reglas serán de valor general (lo que algunos quieren que sea «ley natural»; por ejemplo, la prohibición de matar), otras serán más cambiantes, en virtud de las circunstancias. Estos son los valores, es decir, las tendencias conductuales apreciadas o despreciadas por el grupo. En el transcurso de su integración social se inculca a los neófitos las marcas de valor positivo y sus contrarios, de manera que la adaptación individual a esas tendencias indica el nivel de socialización en el grupo receptor.[16] La aceptación de que los misterios estaban socialmente configurados por grupos de individuos que participaban colectivamente en unas determinadas actividades religiosas conlleva necesariamente la consecuencia de que esos grupos generaban normas conductuales, o como ha escrito Meeks en la que llama Tesis 1, «la costrucción de la comunidad y de las normas morales constituye un proceso único y dialéctico».[17] Es esa comunidad la que regula y controla socialmente a sus miembros para que se mantengan fieles a los preceptos emanados de las directrices morales y mantengan relaciones éticas.

Pero la cotidianidad genera contradicciones, tanto en la aceptación global de la escala de valores como en su praxis. La presión en el tiempo (persistencia), en el número de individuos (cantidad), o en los emisores de opinión (calidad) de comportamientos o criterios no acordes con la norma permite el surgimiento y desarrollo de nuevas escalas de valores. Unas y otras pueden ser contrapuestas y, no obstante, convivir como modelos acep-

tados. De hecho, todos los sistemas desarrollan voluntariamente escalas de valores contradictorios, de forma que el observador puede destacar por simpatía o animadversión lo que le convenga para sus propósitos inmediatos o como referentes vitales. En este sentido, se podrían realizar indagaciones tal vez interesantes a través de la información que proporcionan los documentos.

Como sistemas religiosos de procedencia diversa, los misterios arrastran cargas culturales diferentes, aunque renovadas y mediatizadas por su integración en el contexto grecorromano. Las enseñanzas de sus mitos pueden tener concomitancias con respecto a las normas éticas imperantes en el medio cultural en el que intentan establecerse, pero los procedimientos de inducción de los comportamientos son obviamente muy diferentes. Esto se aprecia por ejemplo con la mera lectura de cualquiera de las versiones de los mitos de Isis y Cibeles. Resulta, por tanto, imposible —e innecesario— trazar un esquema de valores común para todos los misterios. Tal vez fuera conveniente destacar al menos que la renuncia al erotismo es compartida por todos los misterios, quizá como consecuencia de la idea de que la abstención de los placeres de la carne propicia una receptividad mayor para el conocimiento de los arcanos insondables de lo divino. De hecho, el rito iniciático está precedido de una renuncia implícita o explícita a los placeres de Afrodita.

En relación con el mitraísmo bastará como prueba reiteradamente mencionada el exclusivismo masculino de sus seguidores. Sorprendentemente el mitraico (etiquetable como «The Normal Male») no tiene contrapunto («The Normal Female»),[18] lo que produce una alteración social en las normas que no pueden quedar caracterizadas mediante sus contrarios. La razón estriba en que frente a la defensa de la célula familiar como soporte del orden social, en el mitraísmo la estructura que se defiende y reproduce es la militar, donde las mujeres están asimismo excluidas.* Aquí la masculinidad es un valor absoluto que reproduce en el entramado social la manifiesta soledad del dios.

Resulta interesante constatar cómo ciertas novelas helenísticorromanas pueden ser interpretadas —entre sus polifacéticos universos simbólicos— en el sentido de iniciaciones en el matrimonio[19] y el contacto sexual, metá-

* Gordon, «Mithraism and Roman Society», p. 98. Los elementos traídos a colación por A. Blomart («Mithra: quoi de neuf en 1990?», *Journal of Roman Archaeology*, 9 (1996), p. 435) para defender la hipótesis de iniciación de mujeres no son concluyentes. Por una parte, el texto de Porfirio que menciona (*De abst.* IV, 16) dice «hienas»; «leonas» es una corrección innecesaria (Gordon, «Reality, Evocation and Boundary», p. 57-64); el epígrafe *CIMRM* 115, no es necesariamente mitraico y las «vírgenes» de Tertuliano (*praes.* XL, 1-5) podrían resolverse a través del simbolismo del grado *nymphus*. Frente a esos testimonios dudosos está la nómina de mil mitraístas exclusivamente masculinos y la total ausencia de la mujer en la iconografía; en las fuentes literarias concernientes a los misterios egipcios o frigios la convivencia de géneros es total, pero no así en los testimonios relativos al culto de Mitra. ¿Dónde están sus mujeres? Tal vez parte del fracaso histórico del mitraísmo radique en esa segregación de la mitad del cuerpo social.

fora de los propios misterios.* Se ha destacado que en las *Etiópicas* de Heliodoro el objetivo erótico socialmente aceptable, el matrimonio, es caracterizado en los términos de la iniciación mistérica.** Y en el caso de *Dafnis y Cloe* (IV, 40, 3), la iniciación en los misterios de Eros es el *telos* de la novela, expresado en términos contingentes a los de la iniciación mistérica, como ha destacado Beck;[20] al tiempo que se aprecia la integración de Cloe, a través de un proceso iniciático, en el licencioso mundo de la violencia sexual masculina.[21]

De este modo, parece claro —independientemente del grado de conexión entre la novela y los misterios— que la función de integración social, a través, por ejemplo, del matrimonio, era ejercida por los misterios mediante la señalización de un recorrido real o imaginario que, habiendo potenciado las cualidades éticas de los protagonistas, los convertía en modelos óptimos para ser imitados por los seguidores, místicamente predispuestos a convertirse en esos fieles intachables, producto no tanto de su propia voluntad como de la bondad divina.

No obstante, es preciso admitir que la vida cotidiana hacía prácticamente inviable la consecución cabal de la norma ética o conjunto de valores teóricamente postulados por estos cultos.[22] Sus seguidores sufrían avatares análogos a los que afectaban al común de los mortales, de modo que cualquiera que fuera la voluntad construida en los momentos de máxima entrega mística, las contingencias de la cotidianidad superaban los estímulos de la utopía.

En efecto, la realidad se impone hasta el punto de que los misterios no logran crear «el hombre nuevo» necesario para la materialización de cual-

* Consideración constitutiva de la trascendente, provocativa, fructífera y discutida tesis de R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Múnich, 1962, en la que propugna que las novelas constituyen auténticamente literatura mistérica y que son relatos codificados del propio proceso iniciático. También se ha estudiado circunstancialmente la inspiración de los misterios eleusinos en la lírica arcaica griega: R. Garner, «Mules, Mysteries, and Song in Pindar's *Olympia* 6», *ClAnt*, 11 (1992), pp. 45-67. La validez de la novela como instrumento didáctico para la transmisión de valores en M. J. Hidalgo, «La novela griega como vehículo de propaganda religiosa», *Formas de difusión de las religiones antiguas*, ARYS 3, Madrid, 1993, pp. 197-214. Véase asimismo el debate desde la perspectiva del análisis de género: D. Konstan, *Sexual Symmetry: Love in the Ancient Novel and Related Genres*, Princeton, 1994.

** R. Beck, «Mystery Religions, aretalogy and the ancient novel», en G. Schmeling, ed., *The Novel in the Ancient World*, Suppl. Mnemosyne 159, Leiden, 1996, p. 145; Foucault (vol. 3, p. 266) defiende incluso que la novela helenística pone de manifiesto el éxito de una nueva erótica, consistente en la abstinencia de los placeres sexuales antes del matrimonio, y que las novelas se organizan en torno a la relación simétrica y recíproca del hombre y la mujer, en torno al alto valor atribuido a la virginidad y a la unión completa en la que ha de culminar. La participación de Plutarco en esta construcción ideológica parece clara; de hecho, en su *Diálogo sobre el amor* (769 E-F) afirma que en el matrimonio desear es un bien mayor que ser deseado. A partir de ahí Foucault (vol. 3, p. 242) concluye que el texto de Plutarco testimonia la constitución de una erótica que, en algunos puntos esenciales, es diferente a la que había conocido y desarrollado la civilización griega, aunque no del todo diferente, pues aún mantiene vigentes nociones tradicionales; el éxito de Plutarco es la síntesis de los dos amores opuestos del platonismo en un solo Eros. Cf. Goldhill, *Foucault's Virginity*, p. 158.

quier utopía.[23] Pero estoy persuadido de que en la iniciación hay una cierta ilusión utópica, derivada del «renacimiento» alcanzado tras la muerte simbólica. En consecuencia, la sumisión al rito iniciático parece implicar la aceptación de un proyecto utópico implícito en el nuevo sistema religioso adoptado.*

Podríamos, rastrear en el cambio de nombre cómo desea el fiel proclamar de forma explícita su nueva voluntad vital, es decir, su cambio moral a través de la onomástica.** No es el momento de abordar el problema de los nombres teóforos y su significado religioso, unido al de la adopción de pseudónimos, apodos o nombres nuevos, como expresión de una conversión religiosa, que merecería un estudio detallado e independiente. Pero no podía omitir la mención al asunto como hipotética demostración de la intención de crear el deseado hombre nuevo, capaz de superar los «vicios terrenales» a través de la iniciación.

La construcción de ese hombre nuevo parece necesaria en la perspectiva del orden ético y moral que intenta establecerse desde los misterios, no como objetivo común ciertamente, sino como necesidad propia de la verdad predicada. Pero, en realidad, habría que distinguir entre el proyecto y el cambio operado, pues aunque durante el proceso iniciático, incluida la catequesis, la esperanza en el cambio radical fuera contemplada entre las posibilidades reales del neófito, la cotidianidad posterior arrancaría cualquier vestigio místico a la mayor parte de los devotos, de modo que la realidad inexorable se impondría como medio en el que se desarrolla la vida de los

* Así podría manifestarlo la expresión «in aeternum renatus» (*CIL*, VI, 510 = *ILS* 4.152; Deuthoy nº 23). Cf., como muestra del criterio dominante, R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, EPRO 10, Leiden, 1969, pp. 104 y 107, escéptico sobre la universalidad de la fórmula, debido a la reiteración de *taurobolia* a cargo de una misma persona, supuestamente renacida para la eternidad. Sin embargo, en mi opinión, no existe esa incompatibilidad destacada por Duthoy entre el renacimiento eterno y la reiteración del taurobolio. Solamente en el caso de que éste se considerara como un acto sacramental único, un bautismo, por ejemplo, la repetición del ritual podría parecer absurda; pero hay ligazones sacramentales que requieren confirmación: una forma de expresar el compromiso adquirido y la activa militancia, a través de una liturgia que restablece y acentúa los lazos de unión entre el mista y la divinidad. En cualquier caso, resulta demasiado simplificador creer que porque la fórmula diga «in aeternum renatus» ya no se puede reiterar el nexo establecido.

** Véase, por ejemplo, el trabajo de G. H. R. Horsley, «Name change as an indication of religious conversion in Antiquity», *Numen*, 34.1 (1987), pp. 1-17, somera introducción al problema; R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, Londres, 1971, pp. 307, nº 39, 311, nº 16 y 321, nº 55; M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, EPRO 23, Leiden, 1972, p. 29. La importancia del cambio de nombre como expresión del cambio de estatus es persistente en la historia, pero ningún ejemplo mejor podré aducir que éste, «pues estaba muy puesto en razón que, mudando su señor estado, mudase él también el nombre, y le cobrase famoso y de estruendo, como convenía a la nueva orden y al nuevo ejercicio que ya profesaba», así se introduce el nuevo nombre para el caballo del más famoso caballero andante cuyo nombre también habría de trocarse unas líneas más abajo (Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, cap. 1, edición presentada y prologada por F. Rico, Barcelona, 1998, pp. 115-116).

fieles. Éstos no forman una comunidad distinta y sin nexos con su entorno, sino que permanecen integrados en sus propias ciudades, participando plenamente en la vida social.[24]

Este problema ha sido debatido desde otra perspectiva, bajo el rótulo *conversión*.* La discusión se establece en la negación o no de una experiencia de conversión por parte de los iniciandos. No son muchos los datos legados por la Antigüedad para tomar partido, por lo que las conclusiones de los estudiosos suelen ser ratificaciones de sus supuestos apriorísticos. Sin duda, el caso más afamado es el de Lucio, sobre el que se ha centrado la controversia.[25] Su cambio de paradigma en la concepción del orden cósmico y de sus fuerzas reguladoras, así como las proposiciones en el orden de la ética, por no mencionar el cambio ritual cuyo significado no afecta a este propósito, son lo suficientemente explícitos como para aceptar que existe una metamorfosis fácilmente identificable con aquello que abarca el campo semántico de la palabra «conversión». Cuestión distinta es que consideremos un marco estricto para el significado de la voz y que lo vinculemos al concepto «exclusivismo», propio tan sólo de la experiencia cristiana, para evitar que el paradigma hegemónico haya compartido algo con la religiosidad precedente. El caso de Lucio, vivido sin duda de forma análoga por otros muchos iniciados, no conlleva el abandono de otras prácticas religiosas, por lo que al manifestarse como una profundización en las anteriores experiencias podría ser considerado no tanto una conversión como una variante mística dentro del mismo sistema religioso, una manifestación singular del henoteísmo.[26] No existe una solución sencilla, pues depende en gran medida del alcance que se quiera otorgar al término «conversión». Pero si se vieran las cosas desde otra perspectiva, lo que definimos como tendencia henoteísta es una novedad en la práctica religiosa de los romanos. Por tanto, ha de ser considerada como una modificación en las formas de percepción de lo divino, es decir, una «conversión henoteísta». Para ello no se requiere la negación de los restantes dioses, sino señalar claramente la superioridad del dios elegido, al que se puede llegar mediante una auténtica conversión.

No obstante, en mi opinión, el proceso de integración de los misterios en la vida social y religiosa del mundo romano fue tan intenso que en algún momento la mayor parte de los miembros de las comunidades de culto no pro-

* El tema fue abordado en su plenitud por Nock en su justamente famoso libro *Conversion*, editado en 1933, en el que negaba cualquier conversión verdadera al margen del cristianismo, pues sólo en éste se da el requisito de la negación del resto de las entidades divinas; y por lo tanto, el postulado de un solo dios se convierte para él en el criterio decisivo para definir la conversión religiosa. Naturalmente, su restrictivo punto de vista ha sido ampliamente discutido, como se señala en la nota 25. Como introducción a las nuevas perspectivas antropológicas, sociológicas y psicológicas: B. Kilbourne y J. Richardson, «Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories», *Sociological Analysis*, 50 (1988), pp. 1-21; C. Ullman, *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion*, Nueva York, 1989; L. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven, 1993; A. Oksanen, *Religious Conversion. A Meta-Analytical Study*, Lund, 1994.

cederían de actos individuales de conversión o selección, sino que serían los hijos de las familias en las que hubiera cierta inclinación por este tipo de cultos.[27] Desde esta dimensión, la importancia social de la conversión quedaría considerablemente reducida. Pero aún cabe otra observación restrictiva, ya que si bien es cierto que los misterios postulan sus propios sistemas de explicación del orden de lo real (a lo que tendería el converso), el proceso de integración en el entorno cultural helenístico-romano de los cultos orientales dificulta la diferenciación real entre los distintos sistemas. En efecto, el éxito de la tesis de Shumate radicaría en la demostración de que el universo al que accede Lucio en el último libro de las *Metamorfosis* es culturalmente ajeno al romano, lo que no deja de ser inverosímil.[28] Por todo ello, repito, es difícil identificar nítidamente el ámbito del concepto de conversión, pero no es legítimo confundirlo con exclusivismo religioso, pues ese requisito sólo es propio de un determinado tipo de conversión que no tiene por qué ser ni más auténtico ni más universalmente válido. La percepción de las bondades de una divinidad sobre las restantes y la predisposición específica del fiel hacia ella podría ser interpretada, como en el caso de Lucio, como una conversión henoteísta. Quizá no de otro modo deba interpretarse el epígrafe del mitreo de las Termas de Caracala en el que el nombre de Serapis ha sido sustituido por el de Mitra (*CIMRM* 463 = *AE* 1913, 118), comportamiento al que no falta cierta dosis de exclusivismo, por la convicción del mitraísta de que su dios era tan superior a Serapis que podía impunemente suplantarlo.*

El proceso de integración al que me refiero se pone de manifiesto, por ejemplo, en el rechazo inicial que en ciertos grupos intelectuales de la época de Augusto provocan las nuevas prácticas religiosas, expresión clara de

* Es obvio que la suplantación tiene una vertiente analógica, la del antagonismo de los cercanos, y otra competitiva: el henoteísmo se alimenta en esa ambigüedad que dificulta la correcta interpretación de la sustitución de los nombres de los dioses. Por un lado, tenemos constancia de la convivencia epigráfica de Mitra y Serapis (E. Peterson, *EIS THEOS*, Gotinga, 1926, p. 239), quizá también compartieron ocasionalmente santuario, como parece haber sido el caso de Mérida, cuyo mitreo, al parecer, acaba de ser descubierto (en el periódico *Extremadura* de 27 de septiembre de 2000 se recoge la única referencia que conozco de momento). En tales condiciones es rara la *damnatio memoriae*, por ello se ha explicado como una reacción contra el odioso filoegiptizante Caracala; en otro nivel distinto se considera testimonio de la rivalidad de ambos dioses (M. Simon, «Mithra rival du Christ?», *Mithraic Studies II, Acta Iranica*, 17 [1975], p. 468). En cualquiera de ambos casos, en mi opinión, lo que resulta relevante es que un creyente se atreva a picar el nombre de un dios para sustituirlo por otro: muy convencido tendría que estar de la superioridad de su elegido para expresar su henoteísmo tan a las claras. La tendencia henoteísta en el mitraísmo ha sido analizada bajo otra nomenclatura por M. Clauss, «Omnipotens Mithras», *Epigraphica*, 50 (1988), pp. 151-161. No obstante, como me indica Gordon, es preciso tener en cuenta la peculiaridad de este documento, pues está en sus dos caras. Era en la primera donde se leía: «Uno, Zeus, Sarapis, Helios, cosmócrator invicto». Es ahí donde Serapis fue suplantado por Mitra. En la cara posterior dice: «A Mitra». Probablemente se trata de un añadido posterior, como propone L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, I, Roma (1968), p. 194. Sugiere Gordon que esta segunda inscripción es un procedimiento para identificar Serapis con Mitra a través de Helios. La sustitución sólo adquiere pleno sentido si se entiende a Mitra como cosmócrator y, por tanto, equivalente a Zeus.

que se trata de realidades culturales ajenas. Pronto, sin embargo, disminuyen las críticas, hasta desaparecer definitivamente, cuando los misterios se convierten en el paladín de la defensa del paganismo frente a los cristianos.

Pero escuchemos alguna de las voces de quienes en la Antigüedad no sólo no percibían potenciales mejoras en la moral de los seguidores, sino que consideraron los misterios como fundamento de perversiones que atentaban contra las instituciones más elementales, como la familia.

Así lo entiende, al menos, Juvenal cuando a mediados del siglo II, en su Sátira VI, un texto misógino en el que pretende disuadir a los hombres de sus pretensiones matrimoniales, considera a las mujeres, por amargar la vida a sus esposos, capaces de cualquier cosa: incluso de adherirse a esos grotescos nuevos credos, propios de gentes poco reflexivas, que sólo sirven para dilapidar el patrimonio familiar. La esposa ya está embaucada:

> He aquí que entra la cofradía de la frenética Belona y la de la Madre de los dioses con un corpulento eunuco, faz venerable para los obscenos seguidores. Hace ya mucho tiempo que con un tiesto se extirpó los muelles testículos. Le abre paso su ronco cortejo, los timbales plebeyos, y se recubre las mejillas con una tiara frigia. Grita desaforadamente y dice que son de temer la entrada del mes de septiembre con los vientos del sur si la mujer no se ha purificado mediante el donativo de cien huevos, si no le ofrenda ropas usadas de un color de hojas secas: así la grande y súbita desgracia en ciernes pasará a los ropajes y la matrona expiará para todo el año. En pleno invierno romperá el hielo y bajará al río, por la mañana se sumergirá tres veces en el Tíber y se lavará hasta arriba la tímida cabeza; luego desnuda y estremecida recorrerá con las rodillas sangrantes el campo del rey cruel, y si se lo prescribiera la blanca Io se iría a los confines de Egipto, a la calurosa Méroe, a por las aguas que se le pidieran para rociar con ellas el templo de Isis, el que se levanta junto a un antiguo establo. Sí, ella se cree avisada por la voz de la misma diosa: ahí tienes las almas y las mentes con las que los dioses pueden hablar de noche. De manera que este es el que merece el honor sumo y principal, este Anubis rodeado de una grey calva y vestida de lino, y que corre riéndose del pueblo compungido. Es él quien pide perdón cada vez que la esposa no guarda continencia en los días sagrados de la observancia. Tal violación del lecho merece una pena severa; se ha visto cómo la serpiente de plata agitaba la cabeza. Pero las lágrimas de aquél y sus meditados murmullos obtienen que Osiris, conquistado por un ansarón enorme, acompañado de un pastelillo no niegue su perdón a la culpa... (VI, 513-541; traducción de M. Balasch, Madrid, 1991).*

* Evidentemente esta imagen cambia a partir del reinado de Calígula. Desde entonces la literatura romana se convierte en filoisíaca. Cf. S. A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, RGRW 124, Leiden, 1995, que incluye un recorrido sucinto, pero aquilatado, de las relaciones de los cultos egipcios con el estado romano. Por otra parte, debo remitir, para comprender la producción literaria de Juvenal desde una perspectiva no simplificada a G. Vidén, *Women in Roman Literature. Attitudes of Authors under the Early Empire*, Västervik, 1993, pp. 142-160; página 160: «The warning against marriage should therefore not be read as a recommendation not to get married because of the dangers for the individual of becoming a henpecked or cuckolded husband, but as a general statement on the decay of society: it is useless to try and lives according to old rules and traditions since their content has changed for the worse, and they no longer constitute the bulwark of society».

2. MORAL Y CULTOS FRIGIOS

> No hay ninguna religión oriental cuya evolución progresiva podamos seguir en Roma de un modo tan exacto como la del culto de Cibeles y Atis. Ni ninguna en la que se puedan apreciar tan claramente las causas que llevaron a su decadencia y a su desaparición. Todas ellas se remontan a una lejana época de barbarie, y todas han heredado de ese salvaje pasado un montón de mitos, cuyos caracteres odiosos podían ser disimulados, pero no suprimidos, mediante un simbolismo filosófico, y unas prácticas, cuyas interpretaciones místicas disimulaban muy mal su brutalidad fundamental, supervivencia de un rudo naturalismo. En ningún otro caso fue más chocante el contraste entre las tendencias moralizantes de los teólogos y la cruel impudicia de la tradición. Un dios del que se pretendía hacer el augusto señor del Universo no era más que el lamentable y abyecto héroe de una aventura amorosa; el taurobolio que trataba de satisfacer las más elevadas aspiraciones del hombre hacia la purificación espiritual y hacia la inmortalidad, no era más que una ducha de sangre que nos recuerda a cualquier orgía de caníbales. Los hombres cultos y los senadores que participaban en estos misterios veían oficiar a unos eunucos maquillados, a quienes se atribuían unas infames costumbres, y que se entregaban a danzas adormecedoras que nos recuerdan a los ejercicios de los derviches giradores y los Aissanuas. Se comprende, pues, la repulsión que inspiraron estas ceremonias a todos aquellos cuyo juicio no estaba alterado por una fanática devoción. No hay ninguna superstición de la idolatría de la que los polemistas cristianos hablen con un desprecio más manifiesto, y sin duda alguna, con razón. Pero ellos no estaban obligados a verter su vino nuevo en odres viejos, y todas las ignominias que puedan manchar esta antigua religión frigia no deben hacer que la juzguemos injustamente, y hacernos olvidar los grandes esfuerzos para depurarla poco a poco y para darle una forma que permitiese responder a las exigencias espirituales de la nueva moral, y para seguir la dolorosa marcha de la sociedad romana hacia el progreso religioso.*

De este modo entendía Cumont el sistema de valores transmitido por los cultos frigios. Evidentemente, la opinión de Cumont no era un caso aislado, sino que estaba integrada en el pensamiento de su época. Esa era la imagen mayoritariamente compartida,** que no hacía sino verter sobre el pasado mítico o histórico los principios éticos sobre los que se establecían sus propias relaciones sociales. Al destacar la barbarie frigia y su presión sobre la Roma civilizada, es decir, helenizada, se buscaba un soporte ideológico para sus propios comportamientos e interpretaciones de la realidad que vivían. De ese modo pretendían consolidarse en sus principios mediante una manipulación más o menos inconsciente del pasado en el que se pro-

* F. Cumont, *Las religiones orientales y el paganismo romano*, Madrid, 1987, pp. 66-67.

** No puede olvidarse la idea global de Frazer a propósito de las religiones orientales en Occidente, «credos que, saturando a los pueblos europeos con ideales extraños de vida, minaron gradualmente el edificio entero de la civilización antigua» (J. G. Frazer, *La rama dorada*, México, 1974, p. 412). Brillante expresión de idealismo plagado de connotaciones etnocéntricas, por no decir abiertamente racistas.

yectaban y se reconocían. Una vez convencidos de su propia versión de la realidad elevaban sus tautológicas conclusiones a paradigmas científicos que constituyen la base de la antropología idealista. En efecto, contemporáneamente se buscaba la constatación sistemática en los estudios de campo la validez universal de sus teorías, superando cualquier barrera temporal o espacial. Entonces los fundamentos apriorísticos del análisis de la religión y del pensamiento se consideraron ajenos a sistemas culturales concretos y, en consecuencia, se asumía sin reservas su carácter natural. Los propietarios de la verdad analítica podían, por tanto, juzgar abiertamente los conceptos y la praxis de «los otros», ajenos completamente a la subjetividad de su proceder.

Así pues, la denuncia de la perversión de los misterios, y en concreto de la Magna Mater, se desvela como una actitud voluntariamente adoptada que atenta directamente contra interpretaciones moralizantes sobre los valores contenidos en este culto tal y como son transmitidas por autores clásicos que, paradójicamente, eran bien conocidos por los modernos detractores. Éstos, incapaces de integrar las contradicciones, prefieren olvidar los textos que contradecían sus sesgadas lecturas. Oigamos al emperador Juliano en un texto que podría ser suscrito por cualquiera de los modernos moralistas:

> El rito, pues, nos ordena a nosotros, que por naturaleza somos seres celestiales, pero que hemos sido trasladados a la tierra, que recolectemos de nuestra vida en la tierra la virtud junto con la piedad y nos esforcemos en alcanzar a la diosa ancestral y productora de vida (Juliano, *Or.* V, 169 b; traducción de J. García Blanco, BCG, Madrid, 1981).

Poco antes de esa exposición mística, el propio Juliano había indicado que la ceremonia de la tala del árbol con la que se inaugura la fiesta del *arbor intrat*, según se describe en el apartado de los rituales metróacos, simboliza la recogida en la tierra de lo más hermoso, es decir, la virtud acompañada de la piedad, con lo que se hace ofrenda a la diosa. En tales circunstancias es preciso admitir que la horripilación de los ritos frigios es una tendenciosa percepción de sus detractores.[29] Estos valores positivos no pertenecen tan sólo a una época tardía del culto, sino que se pueden rastrear en etapas en las que tal vez ni siquiera estuviera fijado el carácter iniciático de los misterios frigios. En efecto, en el libro II de *La naturaleza de las cosas* de Lucrecio se ofrece una detallada descripción del cibelismo de su época (vv. 600-660), susceptible de ser analizado desde diversas perspectivas. Ahora nos interesa destacar que el amor filial constituye un elemento de radical importancia. En efecto, una serie de elementos apuntan a la lealtad, la piedad y el amor patrio como estereotipos ideológicos del culto cibélico en Lucrecio.[30]

Así pues, frente a las interpretaciones tendenciosamente inculpadoras, merece la pena indagar en las propuestas éticas postuladas por el cibelismo romano. Y en este sentido considero que el procedimiento de análisis más rico es el que se interna en el mito —en el nivel del sistema de valores— con

la idea de que es un vehículo de transmisión de la simbología de las transgresiones, que en cierta medida había intuido el propio Juliano (*Or.* V, 169 c-d). Él ya había interpretado el mito de Atis como una alegoría de la creación del mundo y sus ritos como invitación a la virtud y la piedad para que las almas de los seguidores pudieran regresar a la casa celeste, de la que habían salido y donde habrían de reunirse con el Uno.

Un primer plano estaría relacionado con el tabú del incesto; un segundo plano afectaría a la dicotomía entre el orden divino y el humano; finalmente, un tercero, vinculado al abandono de la religión. Esos serían, al menos, tres niveles de transgresión que se denuncian y castigan en el mito, para preservar el orden social establecido.[31]

A través del castigo del incesto materno-filial se defiende la estructura de la familia patriarcal con su sentido de la propiedad de la hembra.* El atentado contra las relaciones internas socialmente aceptadas de la unidad familiar se considera una perversión digna de la ablación de los genitales, que equivale virtualmente a la condena a muerte (como en Roma: Cicerón, *Leyes* II, 10, 23).[32] Pero la defensa del orden familiar se pone de manifiesto de forma palpable con la denuncia de un peligro latente: la irrupción de Agdistis en la fiesta nupcial es, presumiblemente, el precedente de una inevitable relación adúltera, pues con dificultad el novio podrá sustraerse a la demanda. La cualidad divina de quien seduce deja impune su provocación, si bien la muerte de su objeto de deseo será causa de dolor y remordimiento. Cabría pensar que Agdistis había sido previamente castigado al perder violentamente la fortuna de su hermafroditismo, circunstancia —al mismo tiempo— desencadenante de la tragedia que se avecina. En cualquier caso, la advertencia es clara: la insolente seducción acarrea funestos males a la pareja que aún no ha consumado su amorosa unión.**

* No intento establecer una categoría de valor universal (pues el incesto puede preceder a la familia patriarcal, como ha mostrado C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, París, 1949, a través de su universalidad por su conexión con el intercambio), sino útil para las comunidades que asumieron culturalmente el mito de Atis. Por lo demás, si son razones de índole demográfica o destinadas a evitar los efectos de la procreación intrafamiliar (cf., por ejemplo, R. Fox, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, 1972, pp. 51-71; N. B. M. Mead, s. v. «Incest», en *Int. Encycl. Social Sciences*, 7 [1968], pp. 115-122), no son cuestiones que afecten particularmente a nuestro caso (de todos modos, la frecuentemente aludida «degradación biológica» requiere para su formulación un proceso experimental tan largo que no creo que constituya el fundamento del tabú del incesto en ninguna sociedad, es más, simplificando las posibilidades, habría que admitir la existencia de una comunidad observando a otra en la que sistemáticamente se procreara a través de relaciones paternofiliales hasta que a fuerza de pensar en el otro llegaran a ser capaces de formular que el «deterioro biológico» de aquéllos es consecuencia de la práctica del incesto y que su mejor defensa habría de ser un sólido tabú; o bien, que el «deterioro biológico» no apagara todas las luces del entendimiento en la sociedad practicante, de modo que alguien fuera capaz de percibir la degradación colectiva, asociarla a la reproducción y elaborar el tabú del incesto para lograr la regeneración del grupo. Confieso que tengo dificultades para elegir).

** La imagen y efectos de la seducción, aunque exclusivamente desde la perspectiva del varón, están presentes en el libro de G. Hoffmann, *Le châtiment des amants dans la Grèce*

En la segunda transgresión, Atis-pastor accede a los deseos de una diosa. En este caso carecen de interés los rasgos de parentesco; la insolencia del mortal que pretende aproximarse al orden divino será castigada. En esta nueva dimensión, lo que se sanciona es el carácter estanco de los estamentos sociales, forma óptima de preservación del orden social. Pero se asume míticamente que la prohibición afecta a los órdenes sociales de forma diferente, pues la infracción de la estanqueidad sólo se castiga si se dirige de abajo hacia arriba: los poderosos, al igual que los dioses —su imagen refleja—, pueden transgredir las normas sociales, según se pone de manifiesto en el propio mito su búsqueda de relaciones sexuales interestamentales y, naturalmente, extramatrimoniales. En cambio, no creo que el mito tenga relación con el tema de la masturbación, como sugiere Loisy,[33] dada la naturaleza onírica de la polución de Zeus.

Igualmente punible es la traición que se manifiesta en una tercera transgresión, que considero de carácter religioso. El mortal, elegido por la diosa, ha consumado la hierogamia, o al menos ha pasado a formar parte de su servicio, por lo que ha restringido sus posibilidades de acción y movimiento, está inserto en una especie de *témenos* metafísico, que merma sus relaciones sociales (Juliano, *Or.* V, 167 a). Por ello, no puede regresar impunemente al orden social del que había sido emancipado o sustraído, como si su voluntad de humano elegido estuviera por encima de la voluntad divina. En este sentido es interesante destacar cómo, en el poema de Catulo, Atis intenta escapar del control de la diosa tras haber consumado el sacrificio de su virilidad. Arrepentido, «ya, ya me hiere lo que hice y ya me causa aflicción» («iam iam dolet quod egi, iam iamque paenite; v. 73), desea regresar a un imposible pasado, pero Cibeles lo impide azuzándole uno de sus leones que lo devuelve al bosque sagrado («fac uti furoris ictu reditum in nemora ferat, / mea libere nimis qui fugere imperia cupit»; vv. 79-80).[34] La poética escena construida por Catulo nos sitúa puntualmente ante esta transgresión pretendida por Atis. Si en el mito la expresión de la huida emerge en el deseo de contraer nupcias con una mortal, lo que conduciría a Atis a una vida de humana vulgaridad, en el poema de Catulo el deseo de recuperar la normalidad surge tras la ablación, dotando así el deseo de una falta de valor profundamente modélica para los seguidores que —una vez acometida la amputación— sintieran arrepentimiento y desearan mirar atrás con los ojos bañados en lágrimas, como su dios, trágicamente impedido para regresar a su patria, a sus orígenes («ibi maria vasta visens lacrimantius oculis, / patriam allocuta ma-

---

classique, París, 1990, *passim*, pero especialmente pp. 52-77. No deja de ser sorprendente, por su proximidad a la ambigüedad de Agdistis, la afirmación de la página 68: «Loin de s'affirmer comme un séducteur doué d'une virilité au-dessus de tout soupçon et de vouloir à tout prix s'opposer aux femmes qui leur sont attribuées, l'adultère grec, de Pâris à Alcibiade, joue d'une certaine ambigüité. Archer des lisières, adulte immature, il est aussi un être équivoque, comme s'il visait à réunir en sa personne les attraits des deux sexes et à exaspérer chez ses admirateurs le désir toujours insatisfait de la fusion en un de deux corps incomplets».

esta est ita voce miseriter»; vv. 48-49). También Ovidio parece hacerse eco de la existencia del castigo y la conciencia del mal punible cuando pone en boca de Atis que sólo la sangre puede lavar su culpa.[35] Es probable que ese mensaje fuera compartido por los fieles más devotos, en quienes el estímulo religioso sería suficiente para desear profundamente su transformación moral, derivada de su previa transformación carnal.

En tales condiciones, parece aceptable la lectura del mito como moraleja de la plena dedicación sacerdotal al orden divino y el castigo que conlleva la violación de la regla. En efecto, el ofrecimiento vital sitúa al elegido al margen de las relaciones cívicas ordinarias. Atis, en sus bodas con Ia, está transgrediendo su dependencia con respecto a la diosa y ello es objeto de fulminante castigo.* En la versión de Catulo, el odio a Venus (v. 17) motiva la castración, ya que Atis no quiere trascender la *ephebia* y alcanzar la heterosexualidad obligada a los adultos: aun desde esta «melancolía pederasta», la transgresión religiosa es patente.**

En realidad, se trata de la transgresión más grave, porque pone en entredicho la supremacía del orden divino. Podría entenderse como el abandono de lo religioso por lo mundano, con lo que esto significa de repudio a la supraestructura ideológica que tiene la función última de amortiguar las tensiones surgidas de las contradicciones del sistema. Si se rechaza esa especie

* La traición es obviamente, el elemento destacado por Ovidio en *Fastos* IV, 221 ss. Sin embargo, la explicación del castigo no es satisfactoria, pues aparenta ser excesivo para el engaño amoroso. Sin duda, la cuestión del incesto es etiológicamente más sólida y la negación de la vinculación en exclusiva, también, más allá del mero episodio de un engaño, pues se trata del abandono puro y simple de la diosa por una mortal.

** En el análisis interno del texto es sugerente la propuesta de J. Strauss Clay, «Catullus' *Attis* and the Black Hunter», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 50 (1995), pp. 143 ss.; sin embargo, como conocemos el entramado mítico más complejamente de lo que resulta de la reelaboración de Catulo, el afán «peterpanesco» de Atis no resulta del todo convincente (aunque el mismísimo Ovidio lo sustente, *Fastos* IV, 226: «Semper fac puer esse uelis»). Se trataría Cibeles de cualquier contaminación producida por las mujeres. Aunque la idea resulta atractiva, se desvanece, en mi opinión, ante la constatación de que los practicantes de la emasculación eran forasteros orientales, no los seguidores (greco)romanos del culto. La idea aparece ya en O. Thomsen, *Ritual and Desire. Catullus 61 and 62 and Other Ancient Documents on Wedding and Marriage*, Aarhus, 1992, p. 98, donde se afirma que el tema central del *Carmen* 63 es la huida de Atis de la madurez sexual, es decir, la renuncia a aceptar la función paterfamiliar y la aparición en la sexualidad madura de una «melancolía pederasta» (a Thomsen debo la expresión); no se tiene en cuenta, sin embargo, que la página más violenta del mito se desencadena precisamente en las bodas de Atis, es decir, cuando ha asumido su responsabilidad cívica frente a la madre dominante. Es, pues, la combinación de ambos elementos lo que resulta interesante desde el punto de vista interpretativo, no la adopción de una única perspectiva visual que empobrece la dimensión didáctica del relato. Una visión interesante del carácter liminal de Atis y su potencialidad integradora como deidad situada en la frontera puede hallarse en B.-M. Nässtrom, *The Abhorrence of Love. Studies in Rituals and Mystic Aspects in Catullus' Poem of Attis*, Upsala, 1989. Cf. en último lugar, para otra serie de conexiones interpretativas: S. A. Takács, «Magna Deum Mater Idaea, Cybele, and Catullus' *Attis*», en *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, E. N. Lane, ed., RGRW 131, Leiden, 1996, pp. 367-386.

de burbuja antivírica, el conflicto emerge descarnadamente haciendo peligrar el orden establecido. El castigo ejemplar, la violencia y la severa coerción aplicados por el grupo dominante —sean dioses u hombres— para perpetuar la fortuna de su privilegio, no impiden una cierta misericordia: el infortunado transgresor, devuelto al redil del orden, podrá bendecir eternamente la grandeza de sus dominadores dejando crecer sus cabellos y moviendo ligeramente (aquello que representa) su dedo meñique, o amando sinceramente a la diosa que le ha arrebatado los placeres del sexo. Así pues, cada cual sublima la miseria a su manera.

Como conclusión, advierto que, junto a interpretaciones del mito que afectan al sistema de creencias, a través del ordenamiento del caos, o al de rituales, como modelo de las prácticas ejecutadas, existe la posibilidad de analizarlo como fuente riquísima para acceder a la escala de valores que refleja el orden ético en que se desenvuelven las relaciones sociales de cualquier formación histórica que se apropie de la leyenda de Atis, el relato de una muerte de amor divino.

Y aunque las pretensiones hubieran sido las que he intentado extraer de la umbría, en la vida cotidiana algunos no pensaban que tales fueran los predicamentos de la diosa frigia. En verdad, no es, frecuente encontrar autores que la tilden de indecorosa, esa es —ya lo veremos— atribución más propia de Isis. Tenía que ser, claro está, un cálamo tan afilado como el de Juvenal (II, 110 ss.) el que se encargue de transmitirnos esta otra imagen de la Madre de los Dioses:

> Pero aquí ni hay pudor en las palabras ni respeto al altar. Aquí reina la impúdica Cíbele y hay plena libertad para hablar con voz lasciva. El gran sacerdote de este rito es un vejestorio fanático, de blanca cabellera, modelo singular y memorable de una insaciable glotonería: merece la pena alquilarlo para maestro. Pero ¿qué es lo que esperan éstos que, al modo frigio, tiempo ha que se hubieran debido cercenar con un cuchillo un colgajo de carne sobrera? Graco aportó como dote cuatrocientos mil sestercios a un flautista, perdón, quizás tañía con una trompeta (traducción de M. Balasch).

Está claro que Isis no goza de la dudosa exclusiva de la inmoralidad ante los ojos de los escritores reacios a la introducción de cultos foráneos. En este caso, la tolerancia de la diosa es causante de la falta de decoro entre sus seguidores, que, además, tienen reconocida fama de bullangueros.[36] Tal vez esa reputación procediera de una costumbre que, mirada con otros ojos, podría considerarse loable. En efecto, durante las fiestas dedicadas a Cibeles, entre el 4 y el 10 de abril, se organizaban cenas con invitación formal, inicialmente entre patricios, que acudían a casa de unos y otros según tocara el turno, para conmemorar los propios desplazamientos de la diosa (Ovidio, *Fastos* IV, 353-356; Aulo Gelio II, 24, 2). Seguramente era un hábito vinculado a la hospitalidad que intensificaba las relaciones grupales, y favorecía la cohesión de quienes habían aceptado el mismo código ético. Desde el exterior, tales reuniones y su carácter reiterativo podrían

ser vistas con reticencia o animadversión por su significado contracultural al manifestar públicamente la división social entre participantes y excluidos. En esas condiciones no resulta sorprendente la creación ideológica de rechazo hacia este culto exótico. Sin embargo, el propio Ovidio (*Fastos* IV, 194-215) proporciona una explicación positiva al molesto ruido de los cibélicos, como consecuencia de la necesidad de ensordecer el llanto del recién nacido Júpiter cuya vida corría peligro a causa de la violencia parricida de Saturno.

Por su parte, el clero es acusado de los excesos habituales: los sacerdotes de Isis en Pompeya prefirieron no abandonar la mesa repleta de manjares a pesar del peligro que percibieron, pues al parecer llegaron a encargar a uno de los suyos que pusiera a buen recaudo los tesoros del iseo. El comisionado pereció a la vuelta de la esquina, patéticamente amarrado a un fardo inútil.* Demóstenes ya había criticado esta reprobable conducta ridiculizando a su oponente por dejarse seducir por unos pastelillos a cambio de los servicios prestados como corifeo (*De coron.* 260).[37] Pero probablemente lo más doloroso para los bienintencionados es la conexión de la emasculación ritual con el grotesco matrimonio homosexual del rico Graco con un flautista superdotado. La pretensión de Juvenal es que el lector vincule a Cibeles con una práctica sexual en su criterio aberrante. Con posterioridad será la literatura cristiana la que más agriamente critique la moral de los seguidores de la diosa frigia, frecuentemente calificada de lasciva, como pone de manifiesto el *Carmen contra paganos*: «Quem lasciva cohors, monstrum, comitaret ovantem» (v. 66).[38]

Lo cierto es que en la propia concepción del universo divino, Cibeles defiende la castidad a ultranza. En principio, la tragedia que se perfila sobre Atis es consecuencia de la ruptura de las condiciones de restricción sexual impuestas por la diosa, el fracaso en el pacto se resuelve con el expeditivo procedimiento de la castración; de ahí que los seguidores de la diosa, para evitar el peligro de las tentaciones, renuncien a sus genitales.

Si del universo mítico descendemos al relato pseudohistórico de la introducción de la diosa en Roma vemos corroborada la atención y defensa que la diosa presta y otorga a la castidad. En efecto, Claudia Quinta es la matrona que implora la ayuda de Cibeles cuando el barco que había de transportarla hasta Roma embarranca en el Tíber (Ovidio, *Fastos* IV, 300-328; Juliano, *Or.* V, 160 b. Véase figura 42). Su honestidad había sido puesta en entredicho y es en ese instante en el que toda Roma está pendiente de lo que ocurre con la diosa que llega de Pesinunte cuando Cibeles interviene a favor

* R. Étienne, *La vida cotidiana en Pompeya*, Madrid, 1970, p. 29. Banquetes similares se celebrarían en la sala triclinal del serapeo de Ostia, que confirma la amplitud de las comidas convivenciales, al menos entre los miembros del clero. El lujo proporcionado por la vida clerical constituye un motivo importante en la decisión de incorporarse a un credo mistérico, pues tan humano es alimentar los vacíos espirituales como otros vacíos vitales más inmediatamente tangibles.

de la más honorable de las mujeres romanas. Esa es indiscutiblemente la primera enseñanza que la Madre de los Dioses hace a los romanos.* Nada más lejos de las acusaciones de lascivia que habrían de lanzarle más tarde.

Es más, desde la perspectiva de los valores postulados por el cibelismo es importante destacar que la mayor admiración se otorga a quienes sin el impedimento físico son capaces de mantenerse castos. En efecto, de un modo implícito hallamos este mensaje en el relato del mito de Cibeles en Diodoro Sículo. Tras hacer alusión a los inventos musicales de la diosa alaba a su imitador Marsias, inventor de la doble flauta; ahora bien, como prueba de la inteligente contención (*sophrosyne*) del discípulo señala Diodoro (III, 58, 3) su renuncia a los placeres del amor (*ton aphrodision*).

No faltan, en el seno de los seguidores de Cibeles, ejemplos de conducta intachable desde la perspectiva de los autores biempensantes que he mencionado al comienzo de este apartado. Si en lugar de dejarse seducir por la literatura reprobatoria hubieran prestado mayor atención a la información epigráfica habrían descubierto con placer las declaraciones que hacia el año 380 realizan Pretextato y su esposa A. Fabia Paulina en su epígrafe funerario,[39] modélicas para el universo burgués en el que Frazer o Cumont envolvían su pensamiento sobre las relaciones sexuales y matrimoniales. Precisamente en esta época tardía ya para la historia del culto cibélico, su ritual paradigmático, el sacrificio del toro denominado taurobolio, se había cargado de poderes catárquicos, de manera que el fiel, al ser tauroboliado mediante el sacrificio del toro, depositaba en el rito la esperanza de acabar con su vida pasada y acceder a una nueva vida procurada por el derramamiento de la sangre del toro sobre su cuerpo, que habría de garantizarle una pureza espiritual y una excelencia de vida como la que exhibe Gamalio en su ara votiva procedente de Roma:

> Ofrezco las obras, el pensamiento, la acción, la vida suprema, todas las virtudes... (*AE* 1923, nº 29 = Duthoy nº 33, 22 ss.).

Parece, pues, claro que los iniciados en los misterios frigios, al menos en el siglo IV y seguramente también antes, depositaban grandes expectativas en una mejora de sus cualidades éticas a través de la participación en el culto.

* La segunda habría de ser el cabal cumplimiento de los pactos, demostrado por el triunfo sobre Aníbal al poco de ser aceptada en el Pomerio (Cf. J. Alvar, «Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 20.1 [1994], pp. 149-169); esa salvación de la ciudad *in extremis* podría ser interpretado como el preludio elocuente de la capacidad sotérica de la diosa. Léase a propósito del significado ético del episodio de Claudia Quinta el comentario de D. M. Cosi, *Casta Mater Idaea. Giuliano l'Apostata e l'etica della sessualità*, Venecia, 1986, p. 26: «[Las fuentes] non soltanto dimostrano l'esigenza nel culto di una generica purità rituale, ma testimoniano un insisto e significativo interesse da parte della dea per la castità».

3. Ética isíaca

> A los dioses ante los que me arrodillo juro que observaré y guardaré los misterios que me han sido entregados.
>
> *Juramento isíaco de Oxirrinco*[40]

El análisis del mito de Atis-Cibeles nos ha permitido obtener ciertas ideas sobre la ética en él subyacente. Otro tanto podría hacerse en el caso de Isis-Osiris, donde el adulterio del esposo, silenciado por Plutarco, desempeña un importante papel simbólico; y en este sentido, no ha de olvidarse, el severo castigo que conllevaba el adulterio en Egipto.[41] No obstante, como el modelo analítico ya está establecido en el caso de Atis, creo preferible ahora atender a otros procedimientos de información que son más abundantes en relación con los cultos nilóticos.

Un texto de Plutarco (*Is.* 3 = 352 C) nos pone sobre la pista de la realidad que indagamos, cuando advierte que no es el atuendo lo que caracteriza a un isíaco, sino su adhesión a conductas profundas:

> Pues ni el dejarse crecer la barba, Clea, ni el llevar un manto raído hace filósofos, ni isíacos el vestirse de lino e ir rasurados; sino que el verdadero isíaco es el que, cuando legítimamente recibe, según la tradición, lo que se muestra y realiza respecto a estos dioses, busca e investiga racionalmente la verdad que hay en estos rituales (traducción de F. Pordomingo y J. A. Fernández, BCG, Madrid, 1995).

Lo que se enseña y practica son precisamente esas normas éticas que van conformando la moral isíaca. Desgraciadamente, Plutarco no es más explícito, ni especifica cuáles son las vías ilícitas, entre las que sospecho que se encuentra la magia. En cualquier caso, de la lectura de su tratado sobre los dioses egipcios y de las aventuras de Lucio narradas por Apuleyo podemos extraer algunos buenos ejemplos.

En primer lugar, ya he aludido a ello, destaca la abstención sexual como una de las más reiteradas recomendaciones moralizantes de los misterios isíacos. Pudiera pensarse que se trata de una recomendación transitoria, como preparación a un acto de especial trascendencia. De modo indirecto podríamos recordar que la novela helenística tiene como tema central la preservación de la virginidad de la protagonista, conducida por los recovecos de insólitas aventuras que hacen peligrar su castidad. Isis, siempre atenta, favorece el encuentro final con el amado igualmente íntegro, con el que se cierra el circuito iniciático literado.

De forma menos perifrástica puede observarse en la iniciación de Lucio (*Met.* XI, 19, 3), donde se especifica la obligación de la casta contención. Pero también las grandes celebraciones festivas estaban precedidas por diez noches de abstinencia carnal, tema reiterativo en los elegíacos del siglo I a.C. Ya se ha hecho mención a la *Sátira* VI de Juvenal, en la que se recuerda la

persistencia de este precepto aún en el siglo II y la severa pena que se aplicaba a la que lo infringiera. Por su parte, Propercio se queja con amargura:

> Tristes ya vuelven de nuevo para nosotros las fiestas:
> Cintia ya está diez noches a ellas atenta.[42]

Y de nuevo repite su desconsolada queja al reconocer que su amante ha de cumplir el voto prometido:

> Tú ya que te has salvado, mi luz, de un enorme peligro,
> paga las ofrendas a Diana debidas, sus danzas,
> paga también vigilias, a la ahora diosa antes ternera
> ¡Cumple también, ay de mí, las diez noches rituales![43]

Las grandes ceremonias litúrgicas estaban, pues, precedidas por una preparación que incluía la abstinencia sexual, cuyo objetivo sería facilitar la ascesis mística, si bien no todos actuarían con las mismas intenciones, según podremos comprobar más adelante. Pero, también en la vida cotidiana, se induce a los isíacos a la castidad, como se aprecia en múltiples ocasiones, de las que recordaría aquí cómo Lucio es reprendido por sus relaciones con la joven Fotis:

> La flor resbaladiza de una juventud ardiente te ha hecho caer en la esclavitud de la pasión y has cosechado la amarga recompensa de una desdichada curiosidad (*Met.* XI, 15, 1; traducción de L. Rubio, BCG, Madrid, 1983).

Y a renglón seguido, Isis subraya cómo la Fortuna lo ha conducido hacia la felicidad de su religión en la que se recupera la libertad mediante el cabal cumplimiento de los preceptos. La idea había aparecido ya en un pasaje anterior que recogimos en su momento y cuyo final es digno una vez más de reproducción:

> ... si tu escrupulosa obediencia, tus piadosos servicios y tu castidad inviolable te hacen digno de mi divina protección, verás también que sólo yo tengo atribuciones para prolongar tu vida más allá de los límites fijados por tu destino (*Met.* XI, 6, 6-7; traducción de L. Rubio).

Por su parte, la aretalogía de Delos dice que Isis y Serapis otorgan bienes sin fin a quienes no tienen en su espíritu más que pensamientos puros,[44] y Aristides asegura que el dios otorga un destino a cada cual según sus méritos (*Himno a Serapis* 25). Quizá los misterios de la época imperial romana arrastraban parte de la doctrinal moral egipcia, pues Osiris no es el dios protector de todos los muertos, sino de aquellos que han llevado una vida ajustada a Maat y eluden la expansión del caos en el mundo, tal y como refleja el Cuento de Setne-Khaemuasaet, cuyo carácter tardío, finales del I milenio a.C., no disminuye su valor documental.[45]

La aceptación de los mandamientos era ineludible para proceder a la iniciación:

> ... me había informado bien de las dificultades de la santa regla, del rigor de la castidad y continencia, de la prudencia y circunspección que han de rodear a esta vida expuesta a múltiples caídas (*Met.* XI, 19, 3, traducción de L. Rubio).

Pero no es sólo Apuleyo quien hace referencia a las prescripciones éticas en el isismo. Conservamos un testimonio estremecedor en las *Pónticas* de Ovidio:

> Yo mismo he visto sentado ante los altares isíacos a uno que confesaba haber ofendido a la divinidad de Isis vestida de lino. Otro, privado de la vista por una falta semejante, gritaba en medio de la calle que lo había merecido. Los dioses gustan de que se hagan en público tales declaraciones, que prueben con su testimonio cuánto poder tienen sus divinidades. Con frecuencia, alivian los castigos y devuelven la vista que quitaron, cuando ven que uno se ha arrepentido completamente de su falta (I, 1, 51-58; traducción de J. González Vázquez, BCG, Madrid, 1992).[46]

En consecuencia, podemos asegurar que existían actos públicos y privados de contrición, mediante los cuales los fieles esperan purgar sus ofensas. Siglos más tarde un senador transitoriamente convertido al cristianismo implora compungido: «¡Oh, diosa!, he pecado: perdóname. He regresado».[47] Poco importa que se trate de una noticia tardía, pues lo relevante es destacar la persistencia de la noción de culpa en el isismo, que no es necesariamente producto de un préstamo cristiano, sino una desgraciada adquisición cultural, integrada en la estrategia del miedo que tan sabiamente ha administrado la Iglesia.

En este sentido, es especialmente significativa una anécdota transmitida por Eliano (*Sobre la naturaleza de los animales* XI, 31), según la cual un oficial de caballería llamado Leneo llevó a su caballo, un ejemplar extraordinario, al templo de Serapis para que le sanara el ojo derecho, pues había perdido la visión a causa de un golpe. Nada tiene de extraño que se acuda al dios medicinal en busca de ayuda sanitaria, lo que causó sorpresa entre los fieles fue que se pidiera curación no para una persona, sino para un animal. Sin embargo, a nosotros nos interesa el fundamento de la petición de Leneo, pues en la oración que dirige al dios asume que los hombres pueden acarrearse desgracias a sí mismos tanto a través de actos impíos como con blasfemias, pero un caballo no puede cometer sacrilegio, ni asesinar, ni blasfemar. El dios, sin duda compadecido por el razonamiento, indicó la prescripción sanadora y fue así cómo el compañero de armas de Leneo recuperó la visión perdida de su ojo. Los animales no pueden pecar y, por lo tanto, no pueden sentir arrepentimiento, pero el serapista se expresa como un buen conocedor de los vericuetos del pecado, de la ofensa a los dioses, y de los procedimientos para recuperar el sosiego físico y espiritual, es decir, el perdón divino.

La contrición es la actitud de Lucio deseoso de obtener de nuevo la gracia tras su disoluta vida anterior, en la que, al margen del sexo, constituye un elemento de crucial importancia la curiosidad. De forma global es necesario aceptar la metamorfosis de Lucio como un castigo contra la curiosidad (*Met.* XI, 15, 1).[48] Probablemente, el vicio de la *curiositas* es persistente y por ello provoca la negativa consideración de Agustín en un sermón de reciente descubrimiento y en el que podrían rastrearse sus conocimientos sobre los escritos de Apuleyo o Plutarco.[49]

Pero si *curiositas* es culpable, en no menor medida la transformación en asno es ocasionada por haber cedido a una voluptuosidad esclavizadora («serviles voluptates»).[50] Los mensajes divinos se van transmitiendo, pues, de manera más o menos sutil, pero al cabo del período de instrucción, el iniciando tiene bien aprendidas sus lecciones. Sólo entonces, tras la confesión de sus defectos y la obtención del perdón divino, podrá optar a la iniciación.[51]

En este sentido, es interesante constatar cómo desde el punto de vista de las prácticas sexuales («ta aphrodisia»), cabe una lectura moralizante de las *Metamorfosis*, ya que la violencia sexual y el desorden propios de los diez primeros libros desaparecen en el decimoprimero. Y no porque se produzca simplemente una condena moral de las relaciones sexuales, sino porque el iniciado asume la función de divino consorte (XI, 24), lo que reorienta dentro del orden mundano las naturales relaciones entre el hombre y la mujer,[52] con lo que el mensaje subliminal es la defensa de una familia orgánica y sin violencia en sus relaciones internas.[53] La castidad es una imagen, inalcanzable en su plenitud, pero que desde su posición utópica sirve precisamente de reguladora teórica de tales relaciones.

Los iniciados eran, conscientes de las dificultades que suponía la estricta observancia de los mandamientos morales que el isismo les imponía. En la euforia iniciática todos se considerarían capaces de superar, con la ayuda divina, sus debilidades; tal vez por ello, una isíaca recibe el apelativo de *casta* en una inscripción (*SIRIS* 451), una sacerdotisa fue «usque pudica» (*SIRIS* 433) y aún existen otros ejemplos epigráficos que bastan para demostrar que estamos ante un valor reconocido socialmente, no sólo ante una entelequia.

Ahora bien, la vida se hace larga y la realidad cotidiana se manifiesta con unos perfiles bastante menos rígidos. De hecho, durante la República y hasta bien entrado el Principado, el culto de Isis no gozó, precisamente, entre sus famas la de la pureza. Bastaría recordar el calificativo de alcahueta (*lena*) que le otorga Juvenal (*Sat.*, VI, 489), aunque sin duda Ovidio es más cruel en su crítica, pues no duda en atribuir al iseo de Roma el papel de casa de citas y llega a afirmar de la casta Isis (identificada con Io) (véase figura 13):

> ... hace de muchas mujeres lo que ella misma ha sido para Júpiter (*Ars Amandi* I, 78).

Io, hija del rey (o del río) Inaco, que superaba en belleza a sus iguales, fue amada por Júpiter, quien a fuerza de ruegos colmó su deseo; y para que la amante no sucumbiera a la ira de Juno, fue transformada en vaca por quien la había poseído (*Primer mitógrafo del Vaticano* I, 18).

Pero no seríamos justos si ocultáramos que no toda la literatura de ese período coincide en la apreciación de la función de Isis y sus santuarios. En realidad, los elegíacos se quejan de la abstinencia a la que se ven obligados durante las estancias de sus amadas en el iseo,[54] pero no sospechan que sus diez noches de castidad no lo sean en la misma medida para sus musas. ¡De modo bien diferente se habrían expresado, en tal caso, en sus composiciones poéticas! Bien a las claras imagina Tibulo (I, 3) a su Delia durmiendo sola en casto lecho mientras asiste a los ritos del iseo. Y el mismo Propercio lamenta que Isis obligue a sus jovencitas a dormir solitarias (II, 33 A). Es más, no se puede olvidar —aunque se considere con razón como un *topos* literario— que Isis aparece como protectora de la castidad de Cariclea en las *Etiópicas* de Heliodoro, de Antía en las *Efesíacas* de Jenofonte y de Leucipe en *Leucipe y Clitofonte* de Aquiles Tacio.[55]

Podemos, pues, asegurar que existió una percepción ambivalente en la consideración de Isis a lo largo de un prolongado período de tiempo que habría de culminar en la agresión de Tiberio contra el culto al arrojar la estatua de la diosa al Tíber y declarar proscritos sus rituales tras haber crucificado a dos de sus sacerdotes. La razón esgrimida fue el dolo del que había sido objeto Paulina, una casta matrona, poseída por un falso Anubis; en realidad, se trataba de un ecuestre enamorado y reiteradamente rechazado, Decio Mundo. Éste había convenido el engaño con un deshonesto sacerdote, según relata con toda suerte de detalles Flavio Josefo (*Antigüedades judías* XVIII, 4, 65 ss.). Poco importa la veracidad de la historia,* en este

* Que se trate de una persecución política es una hipótesis sugestiva que posee pleno sentido en el contexto histórico, a pesar de la ausencia de datos que puedan testificarla. En cualquier caso, es obligado regresar al estupendo trabajo de F. Dunand, «Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion», *Religions, pouvoir, rapports sociaux. Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 32, 1980, p. 71 ss. Sorprende la simplificación de Takács, pues aun coincidiendo con Dunand no parece consciente de que las conclusiones obtenidas de una sola serie informativa pueden distorsionar la realidad. En efecto, cuando señala que el material numismático del final de la república muestra que el culto de Isis y Serapis no era un movimiento revolucionario no podemos más que sorprendernos si tenía la esperanza de haber encontrado en esa documentación otra cosa, por más que lo hubiera postulado A. Alföldi («Isiskult und Umsturzbewegung im letzten Jahrhundert der römischen Republik», *Schweizerische Münzblätter*, 5 [1954], pp. 25-31, cuya hipótesis sobre la acuñación de isíacos con marcas ajenas a la autoridad emisora había sido ya refutada con razón por M. Crawford, *Roman Republican Coinage*, Cambridge, 1974, vol. 2, p. 584, n° 2). Si hubiera tenido en cuenta la información literaria contemporánea, esencialmente los elegíacos, quizá hubiera matizado Takács algo más su afirmación —por lo demás compartible— de que las acciones senatoriales contra el culto no están tan relacionadas con la ética como con la política. En cualquier caso, buena parte de estas cuestiones habían sido ya tratadas con acierto por Ma-

momento sólo interesa destacar su verosimilitud, ya que se convierte en la explicación oficial de la persecución desatada por Tiberio: aunque el iseo hubiera sido el templo de la castidad, su fama no lo corroboraba. La perversión humana impedía el estricto cumplimiento de los propósitos asumidos en trance místico, probablemente porque la realidad diaria se imponía inexorablemente a la ensoñación iniciática.

Ahora bien, los misterios egipcios nos ofrecen otro procedimiento de aproximación para el conocimiento de la escala de valores propugnada por el isismo. Nada hay en otros cultos parangonable a las aretalogías.

En la actualidad se cuenta con cinco documentos epigráficos catalogados como «aretalogías», «himnos» o «plegarias», redactados en griego y fechados entre el 100 a.C. y el 200 d.C., aproximadamente.[56] Un problema inicial de entre los muchos suscitados por esta serie informativa es el de la correcta denominación. El último editor de uno de estos documentos, Grandjean,[57] no duda en clasificarlos como aretalogías, es decir, la formalización de las virtudes de la divinidad redactadas en forma de salmodia. Sin embargo, Longo,[58] con anterioridad, se había opuesto a tal denominación; mientras que Henrichs opta por el término tradicional al considerar que su gran parecido elimina la espontaneidad propia de las plegarias.[59] La disputa por el término no oculta otros problemas importantes a los que vamos a prestar atención inmediatamente, pero antes de abandonar este asunto señalaría que, en mi opinión, el término tradicional, aunque no defina con exactitud el contenido de estos textos, tiene la ventaja de ser mucho más preciso y puntual que cualquiera de las otras propuestas, puesto que se identifica rápidamente con el asunto referido y facilita la comprensión.[60]

El parecido de los distintos documentos epigráficos con contenido aretalógico, así como sus propias formulaciones, ha generado otra polémica extraordinaria en torno a los orígenes de este tipo de documento. Las posiciones se han ido perfilando y consolidando en el transcurso del debate, pero no hay consenso. Los fundamentos de quienes consideran las aretalogías como creación de la religiosidad egipcia fueron establecidos por Harder.[61] Inmediatamente fue rebatido por los helenistas Nock y Festugière, así como por el egiptólogo Müller.[62] A pesar de que la balanza parecía vencida a favor de los filohelenistas, Bergman volvió a postular el origen egipcio[63] con la suficiente solidez como para que Grandjean, al editar el texto de Maronea, no pudiera rebatirlo, aunque en él aparece explícita la identificación de Isis con Deméter. Así pues, la polémica continúa a pesar de los esfuerzos por desequilibrar a este Marte incierto.

---

laise (*Les conditions*) sobre la relación de la política con la difusión de los cultos egipcios (pp. 357 ss.). Me gustaría, como cierre de esta reflexión llamar la atención sobre la advertencia de W. C. van Unnink, «Flavius Josephus and the Mysteries», en M. J. Vermaseren, ed., *Studies in Hellenistic Religions*, EPRO 78, 1979, p. 278, según la cual no deberíamos aplicarnos tanto a la anécdota como a la imagen general que sobre los misterios podía tener un judío de época flavia convencido de la superioridad de su propia religión.

El asunto está relacionado con la dependencia de los misterios de la época imperial romana con respecto a los precedentes egipcios, frigios o persas, respectivamente, o con recreaciones inspiradas en los misterios de Eleusis. En realidad, es difícil evaluar la continuidad o discontinuidad de los fenómenos religiosos; la única innovación que se me ocurre aportar es la de la contemplación del fenómeno no sólo desde los centros de creación, como han hecho hasta la fecha todos los estudiosos, sino también desde los lugares de recepción de estos préstamos culturales, lo que puede proporcionar una dimensión distinta al análisis.[64] En cualquier caso, por lo que respecta a los misterios egipcios tenemos la preciosa información de Plutarco (*Is.* 28 = 362 a; véase, Tácito, *Hist.* IV, 83, 2; Arnobio, V, 5) sobre la coparticipación de los sacerdotes Manetón de Egipto y Timoteo de Eleusis en el contexto de la creación del culto de Serapis. Éste habría de ser el nuevo compañero de Isis durante el período helenístico, lo cual justificaría la recreación del subsistema de los rituales por parte de estos maestros de la alquimia religiosa. Precisamente, ninguna aretalogía se remonta más allá del siglo II a.C., y probablemente ninguna lo hará, porque esa forma de expresión religiosa parece uno de los resultados de la genial fusión elaborada por Timoteo y Manetón. No se puede afirmar que fueran ellos los creadores de la «protoaretalogía», no existen datos para ello; sin embargo, no resultaría extraño que estos sacerdotes no se hubieran limitado a una formulación abstracta, sino que hubieran urdido todo el sistema de creencias y rituales relacionados con su creación sincrética, cuya naturaleza impide determinar si el contenido de las aretalogías es básicamente egipcio o griego.

Si esto es lo que intuyo en cuanto a la forma, no pienso de modo distinto con respecto a su valor religioso. En efecto, creo que las aretalogías contienen un listado de hechos virtuosos que son dignos de admiración y emulación. En la medida en la que son obra divina, sus seguidores han de imitar el ejemplo, lo que permite calificar como norma ética parte del contenido de estas salmodias. Es precisamente su carácter salmódico el que les confiere una dimensión didáctica innegable; no se trata, pues, de plegarias propiamente dichas, sino de recitaciones que acabarían aprendiéndose de memoria para transmitir los valores postulados por el credo. Es probable que su destino no fuera inicialmente ser leídas individualmente —por ello existen pocas copias—, sino recitadas colectivamente y aprendidas de ese modo a fuerza de repetición. Los ejemplares conservados serían ofrendas destinadas a enriquecer el ornamento de los santuarios, ya que pocos seguidores serían capaces de leer los textos inscritos en griego. En la parte latinohablante del Imperio no existe nada similar. Ignoramos si se llegó a realizar alguna traducción al latín de tales textos y si, en los templos occidentales de los dioses egipcios se celebraba un ritual análogo al que se vislumbra en la parte grecohablante. De un modo u otro, la escala de valores del isismo se transmitiría también en Occidente y no tenemos por qué pensar que los contenidos de las aretalogías no serían de aplicación universal.

En la aretalogía de Maronea, tras aludir a la instauración del matrimonio por Isis y Serapis (línea 17; «yo uní al hombre y a la mujer», Cime 17), se atribuye a la diosa nilótica la creación de la justicia para que los hombres vivan en igualdad (líneas 24-26). Y para que vivan en armonía, no sólo los hombres con las mujeres, sino todos con todos, instituyó las lenguas (líneas 26-28; y la escritura en Cime 3). Es ella también la que otorga las leyes, no la violencia erigida en ley, sino la ley sin violencia (líneas 29-31; Isis como justiciera en *Koré Kosmou* y en Cime 25 ss.). Isis ordena que los hijos honren a los padres como si fueran verdaderos dioses (líneas 31-33; Cime 20 establece la reciprocidad). Es obvio que se trata de «valores universales», de manera que —como señala el propio texto («tèn anágken ... nómon»; línea 34)— la necesidad natural ha sido convertida en ley. No hace, pues, más que conservar los valores elementales de la comunidad edificada en torno a la institución familiar basada en el matrimonio heterosexual y regida por un ordenamiento jurídico plasmado por escrito, que, en consecuencia, ha superado las fases iniciales o constructivas, caracterizadas por la discordia. Por ello, se postula la armonía pero la reivindicación de armonía no tiene sentido si no es en virtud de la persistencia del conflicto.*

Esta oposición de contrarios desvela con naturalidad en qué medida el orden isíaco protege y sustenta ideológicamente el sistema establecido. Y no tanto porque el culto sea en sí mismo reaccionario, sino porque quienes tienen la posibilidad de redactar aretalogías poseen también la capacidad de instrumentalizarlo en beneficio de la reacción. Isis, que no tiene voluntad, se deja así arrastrar al camino de la sublimación de las desigualdades; como divinidad situada más allá del ejercicio político, social o económico, es la responsable de que la realidad vivida sea la que es y no de otro modo. Los poderosos quedan, pues, exonerados de responsabilidad y sus privilegios —así como las desgracias de los miserables— son consecuencia del orden divino. Inútil, por tanto, intentar desde el isismo el cambio social.**

* Percibo en el mito la aceptación teleológica del mal en la persona de Set, por supuesto, pero, sobre todo, la dificultad de superar la oposición de contrarios, es decir, la necesidad de convivir con el mal, como desvela el hecho de que Isis, incapaz de impedir la acción de las fuerzas negativas, representadas por Set, se ve obligada a crear cenotafios para Osiris para confundir al enemigo (Plut., *Is*. 18 = 358 A). La moraleja es obvia: la existencia del mal es inherente a la creación, pero el isíaco tiene que combatir tenazmente contra él, pues siempre está expuesto a la derrota.

** El propio señorío de la diosa expresado a través de la terminología empleada en las aretalogías pone de manifiesto la connivencia divina con el poder político. La diosa, liberadora de las ataduras del destino se presenta a sí misma como «tirana» (Cime 3a: «Yo soy Isis, señora (he tyrannos) de todas las tierras». La conexión política de los cultos egipcios ha sido reiteradamente destacada (Cf. Henrichs, «Sophists», 1984, pp. 155 ss.; Versnel, *Inconsistencies* I, pp. 39-95, donde analiza los significados de la «tiranía» en relación con Isis), lo que permite comprender, en parte, la implicación masculina en el culto. Problema distinto constituye las motivaciones de la adscripción de las mujeres al culto de la diosa nilótica y su porcentaje de participación. Sin duda, los valores postulados, tan abiertamente integradores, constituyeron un estímulo para la autodefinición e identificación, tal y como se ha señalado reiteradamente: S. K. Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, EPRO 51, Leiden, 1975;

Al servicio fundamentalmente del orden establecido, Isis puede dar la falsa impresión de que fomenta un ámbito de cohesión para la mujer, cuya situación de dependencia con respecto al varón es incuestionable. Lo que no está claro es que las mujeres instrumentalicen el culto de Isis para mitigar esa situación de dependencia. En efecto, es posible que entre las armas empleadas por la «dependencia consciente» el isismo resultara de utilidad, pero lo que se aprecia desde los albores de la época imperial es la connivencia de los estratos superiores del estado y del isismo para convertir el culto egipcio en un patrimonio romano destinado a la integración de los provinciales en la *romanitas*.

De ese modo se explica la alta participación masculina y se reduce la tensión requerida desde ciertas perspectivas analíticas para aceptar un isismo masculino y otro femenino.[65] Que el género connota es obvio, como también el estatus, por ejemplo. Por consiguiente, es correcto pensar que las expectativas depositadas por cada cual en el acceso al isismo fueran diferentes, pero no hasta el extremo de sugerir realidades religiosas diferentes para unos y otras. Sería tanto como postular que el isismo del sacerdote instruido es distinto al del fiel inculto; en realidad, lo que difieren son sus percepciones religiosas, no la religión que profesan.

Es más, la inexistencia de inquietudes homogéneas en el seno de cada género facilita los discursos contradictorios en el isismo, que postula una diosa todopoderosa, pero siempre acompañada por un varón,[66] que sublima al mismo tiempo el modelo de la esposa dependiente y feliz en el hogar y el de la mujer cada vez más emancipada y autónoma («Yo dispuse que las mujeres fueran amadas por los hombres», «Yo inventé los contratos matrimoniales», Cime 27 y 30, como punto de partida para el amor paritario defendido en las novelas).[67]

Quizá como testimonio final de la posición de los dioses egipcios en el mundo romano convenga recordar que tanto Isis como Osiris se incorporan muy pronto a los cultos privados de la casa, compartiendo el larario con los dioses más queridos para cada familia. Se ha supuesto que el origen de la incorporación de Osiris a los lararios puede estar en el viaje de Mesala al Delta, al que se refiere Tibulo (I, 7, 23-54). Así pues, ya en el año 28 a.C., Osiris se convierte en el protector de la despensa familiar, como dios de la agricultura, junto a los penates y Vesta, pero también en el de los miembros

---

J. Alvar, «Las mujeres y los misterios en Hispania», *Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: La mujer en el mundo antiguo*, Madrid, 1986, pp. 245-257; *id.*, «La mujer y los cultos mistéricos: marginación e integración», en M.ª J. Rodríguez, E. Hidalgo y C. G. Wagner, eds., *Jornadas sobre roles sexuales: La mujer en la historia y la cultura, Madrid, 16-22 mayo 1990*, Madrid, 1994, pp. 73-84; F. Mora, *Prosopografia isiaca. II. Prosopografia Storica e Statistica del culto Isiaco*, EPRO 113, Leiden, 1990. Muy dependiente de Heyob y Dunand es el trabajo de R. S. Kraemer, *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford, 1992, especialmente pp. 71-79, en el que resulta interesante la ambigüedad isíaca entre tradicionalismo e innovación.

difuntos de la familia y, en consecuencia, se sitúa junto a los lares en una situación privilegiada para la defensa de la familia romana.[68]

4. Escalas de valores en el mitraísmo

La carencia de un relato sobre el mito de Mitra impide la elaboración de un análisis que desvele aspectos de la ética mitraica del modo en el que se ha efectuado para los otros misterios. Por otra parte, las referencias literarias son tan escasas y afectan de un modo tan puntual a cuestiones de ritual que tampoco por ese camino logramos avanzar demasiado en nuestro itinerario.

Ahora bien, las dificultades para acceder al sistema de valores no deben confundirnos y hacernos creer que tal cosa no hubiera existido en este culto. Ya he adelantado que el emperador Juliano hace referencia a una especie de mandamientos o prescripciones (*entolai*) mitraicos (*Caes.* 336 c). Ignoramos su contenido, pero habían de estar orientados hacia la rectitud de conducta de los seguidores, que imitarían así al propio Mitra, en cuyo radical se encuentran asociados los conceptos de «amistad» y «contrato».[69] La garantía del cumplimiento de su parte en las relaciones contractuales se refleja para los mitraístas en el epíteto *perennis* asociado a la metáfora de la emanación del agua.[70] Por lo que respecta a la segunda acepción, el elemento contextual requerido es la «justicia», de manera que Mitra se convierte en el dios garante de los pactos y, por ende, defensor de lo justo.

No es improbable que tales abstracciones hubieran llegado desde Oriente junto con la propia explicación del nombre del dios. Algún vestigio poseemos de la transmisión de conceptos desde el Mitra iranio hasta el romano, como, por ejemplo, el del saludo *nama* o el epíteto *nabarze,* «victorioso», que se aprenderían en el conjunto de enseñanzas iniciáticas como marca distintiva del grupo.* No merece la pena insistir en las repercusiones que tales nociones, cargadas de un simbolismo específico en el entorno mitraico, habrían de tener en la formación de los iniciandos, como referente sistemático para sus conductas.

En tales condiciones no resulta extraño que, dada la especialísima orientación del mitraísmo hacia los militares, uno de los aspectos más destacados de sus principios éticos sea la lealtad.[71]

Por otra parte, desde su dimensión de justo, Mitra atrae todo aquello relacionado con la administración de justicia y, por tanto, se convierte en juez. Comparte esta cualidad con otras divinidades mistéricas, pues la existencia

* Clauss, *Mithras*, p. 116; Gordon, «Viewing Mithraic Art», p. 238. Tal vez permita comprender el significado de un léxico exótico en un contexto ajeno el empleo de términos japoneses entre las riadas de jóvenes europeos que se inician en las artes marciales. No sólo sirven para diferenciarse como partícipes de una experiencia ajena a su sistema cultural, sino que sirven como código elemental de comunicación en ese entorno; los aprendices no saben japonés, pero siguen las instrucciones dictadas en una lengua ajena; evidentemente, fuera de su contexto carecen de sentido incluso para quienes las tienen internalizadas como yudocas.

de un «juicio divino» ha sido convincentemente postulada por Griffiths.[72] Tanto en la iconografía de los ritos de iniciación en los misterios mitraicos, como en las escasas referencias literarias,[73] encontramos datos que permiten intuir una fase de juicio y castigo. Lógicamente, esto incide en beneficio del orden jerárquico propio de las comunidades mitraicas insertas en medios militares y, de forma más difusa, redunda en interés del orden establecido en las comunidades propias de ámbitos civiles.[74]

No se puede atribuir a las reflexiones teóricas de Juliano y su entorno la aparición de unos principios morales en el mitraísmo. De hecho, ya a mediados del siglo II, Justino acepta implícitamente que en los misterios de Mitra se exigía una conducta recta y que se rechazaba el pecado, el soborno, la calumnia, la injusticia, de modo que quienes obraban correctamente obtenían su pan y su agua (*Trifón*, LXX, 2-5). Se puede pensar que el apologista y mártir ha proyectado sobre el mitraísmo realidades estrictamente cristianas con el fin de denostar aquella maléfica obra del diablo (I *Apol.*, 66).* Pero incluso aceptado ese discutible punto de vista, y sin asumir al pie de la letra su testimonio, no queda más remedio que aceptar algún tipo de precepto en el mitraísmo lo suficientemente próximo a los cristianos como para que la analogía establecida por Justino fuera comprensible a sus lectores.

De este modo, indicios distanciados por más de dos siglos permiten aseverar que en el mitraísmo existió un sistema de valores, aunque no podamos estimar su capacidad y coherencia. En parte, la progresión ha sido vislumbrada a partir de los epítetos que acompañan a los distintos grados, emblemas necesarios en el afán de superación y delimitación. A través de ellos se distinguen los estímulos éticos que se postulan, pero la información del mitreo de Dura Europos nos enseña que la oposición de lo justo y lo injusto es elemental.[75]

* «1. Este alimento se llama entre nosotros eucaristía y a nadie le está permitido participar si no cree en la verdad de nuestra doctrina, si no ha recibido el baño para la remisión de los pecados y para su regeneración, y si no vive según las enseñanzas de Cristo. 2. Pues no tomamos este alimento como pan cotidiano o como bebida cotidiana, sino que, del mismo modo que el Verbo de Dios, Jesucristo Salvador, se ha encarnado y se ha hecho carne y sangre para nuestra salvación, así también el alimento convertido en eucaristía por la oración tomada de sus palabras del que se alimenta nuestra carne y nuestra sangre por asimilación, hemos aprendido que es la carne y la sangre de Jesús encarnado. 3. Los apóstoles, en efecto, en las memorias que de ellos nos han llegado y que se llaman Evangelios, nos enseñan que les fue ordenado actuar así: tras haber tomado pan y habiendo dado gracias, Jesús dijo: "Haced esto en mi memoria. Este es mi cuerpo"; del mismo modo, tras haber tomado la copa y habiendo dado gracias dijo: "Esta es mi sangre"; y se la transmitió a ellos solos. 4. Esto es precisamente lo que los malos demonios han imitado en la tradición de los misterios de Mitra, pues se muestra en las ceremonias de iniciación pan y una copa de agua mientras se pronuncian unas fórmulas, o lo sabéis o lo podéis aprender.» En el caso del *Diálogo con Trifón* (LXX, 2-5) tampoco dice explícitamente lo que creen los mitraístas, pero al decir que imitan al cristianismo porque el Antiguo Testamento (Daniel e Isaías) proporcionaban las claves que habían de ser seguidas, el autor reconoce que lo predicado por los profetas es, en realidad, lo que practican los mitraístas. Por ello creo que la información es valiosa para la reconstrucción del ambiente ético del mitraísmo, ya que no el corpus doctrinal.

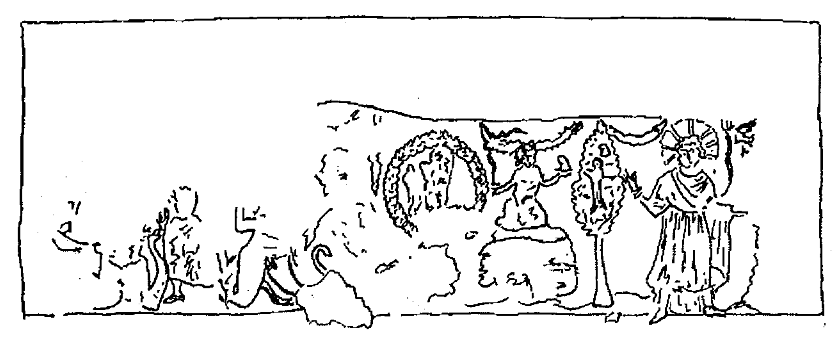


FIGURA 39. Dibujo sobre un panel de los frescos de Hawarte (Siria). A la izquierda, muy deteriorados, aparecen los anguípedos, en el centro Zeus rodeado por la guirnalda, a la derecha Mitra saxígeno, Mitra en el ciprés y Helios.

De todo ello se puede deducir que en el mitraísmo se habían articulado procedimientos adecuados para regular el cabal cumplimiento de su escala de valores. Entre los mecanismos habría de incluirse la remisión de las faltas cometidas contra las prescripciones morales, según puede colegirse de la noticia de Tertuliano (*Praesc.* XL, 3-4) en la que afirma que el consumo de pan y vino garantizaba el ascenso de las almas a la luz inmortal.[76]

De ser así, no debería sorprender que el pensamiento escatológico del mitraísmo fuera más complejo de lo que intuimos, pues cabría la posibilidad de que hubiera una vida de ultratumba diferente para cada cual en virtud de las cualidades que hubiera desarrollado en este mundo para adecuarse a los valores requeridos por la divinidad, cuyo epíteto programático es —para emulación de sus seguidores— Invictus.[77]

Como dios invicto, Mitra no sólo expresa su triunfo en los certámenes constatados en la iconografía normalizada, sino también en circunstancias dispares para las que no poseemos cabal explicación. Una de ellas es resultado de uno de los hallazgos recientes más importantes de la arqueología mitraica. A unos 15 km al norte de Apamea (Siria), en la localidad de Hawarte (= Huarte), bajo los restos de una iglesia se ha descubierto un mitreo cuya gran novedad es la decoración pictórica que albergaba, a las que de inmediato nos hemos de referir.[78] La cronología proporcionada indica que el mitreo fue destruido en los últimos años del siglo IV. Por tanto, sería de cuantos conocemos el último en uso, mientras que el de Dura Europos (hoy en la Universidad de Yale) no supera la mitad de ese mismo siglo. El fragmento pictórico mejor conservado, un friso de un metro de altura en la pared norte, presenta una serie de figuras alineadas frontalmente (figura 39): Zeus, vestido con túnica larga y calzado oriental, combatiendo contra los gigantes anguípedos (véase figura 26); Zeus entronizado y enmarcado por una guirnalda. Esa victoria precede, como ya indicamos, al nacimiento de Mitra. El saxígeno es la siguiente representación, al lado de la cual se observa un ciprés en el que está sobrepuesto un joven desnudo sobre el que aparece el go-

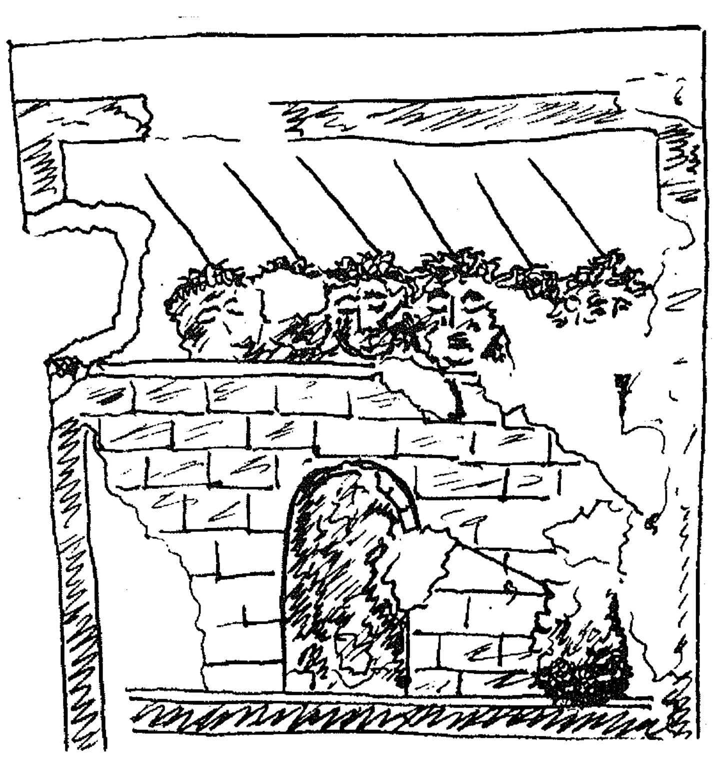


FIGURA 40. Dibujo sobre uno de los frescos del mitreo de Hawarte

rro frigio, cuyo correlato más exacto es el del mitreo I de Heddernheim (figura 30, *CIMRM* 1083), al que ya se ha aludido con motivo del nacimiento de Mitra. Inmediatamente a la derecha hay una delicada representación del Sol en pie, con las manos levantadas, vestido con túnica y tocado con una corona de rayos, siguiendo la iconografía de Helios-Apolo. Pero lo que nos interesa más directamente en la argumentación actual son las pinturas de la pared norte a la izquierda del ábside y las del vestíbulo. En la primera (figura 40, en estado muy fragmentario, se ve una muralla con una puerta con arco de medio punto. Sobre la muralla se exhibe una hilera de seis cabezas horripilantes y macabras, en bastante mal estado de conservación. Su aspecto repelente está motivado por las greñas desaliñadas, las bocas medio desdentadas y los ojos vacíos. A cada una de ellas llega desde arriba una línea oblicua amarilla que semeja un rayo de sol. El rayo parece afectarles de algún modo, pues una séptima cabeza ha caído desde lo alto y se encuentra boca abajo al pie de la muralla. El combate contra el mal a través del rayo proporciona pleno sentido a la función atribuida a los miembros del grado *leo* como depositarios de una potestad purificatoria especial (Porfirio, *De antro* 15). Ellos están bajo la protección de Júpiter, cuyo atributo es el rayo,

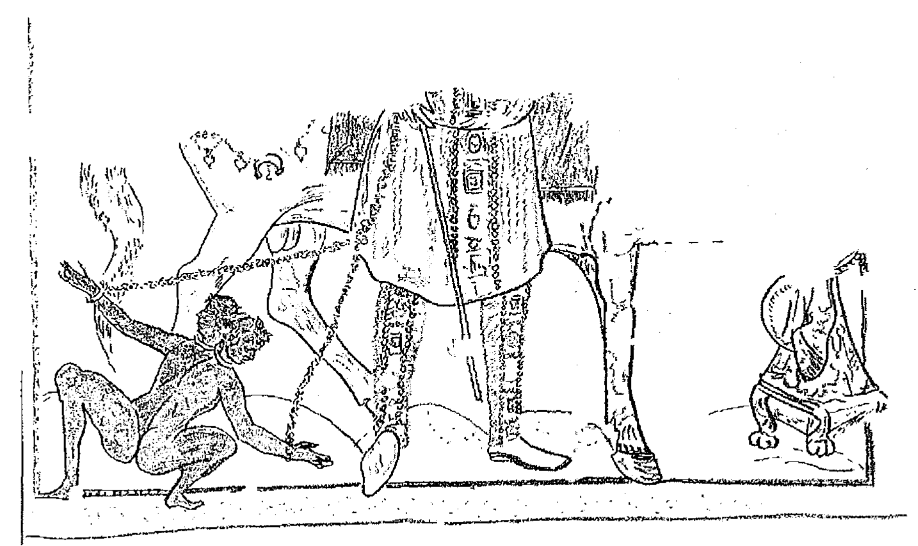


FIGURA 41. Dibujo del fresco del vestíbulo del mitreo de Hawarte.

y la miel y el fuego son sus elementos característicos; a todo ello se añade la misteriosa frase del mitreo de Santa Prisca en la que aparentemente la comunidad invoca al Padre para que reciba a los leones, es decir, los miembros del grado *leo*, por medio de los cuales la comunidad ofrece el incienso y se autoconsume.[79] Resulta coherente, pues, el triunfo del mal en Hawarte con los instrumentos propios del grado *leo* para el que ya se había postulado una intervención especial en la preservación de la pureza.[80] Los restos conservados en Hawarte no permiten saber quién combate contra las demónicas figuras, pero podemos aceptar que «sin duda las puertas del Infierno están siendo asaltadas aquí por el propio Mitra, en una escena completamente nueva en la documentación conocida».[81]

Más impresionantes por su estado de conservación y calidad pictórica son las pinturas recientemente descubiertas en el vestíbulo. En una de las escenas aparecen, en muy mal estado de conservación, dos leones frente a frente atacando a unos negros. Dos de ellos, de los que sólo se conserva la parte inferior, van cubiertos con una falda corta. Un tercer negro se retuerce convulsivamente y con una mueca de dolor mientras de sus heridas mana sangre. Otra escena (figura 41) permite ver un caballo blanco de gran tamaño delante del cual hay una impresionante figura humana de la que sólo se conserva la parte inferior. Lleva un vestido típicamente persa, se trata de una túnica roja hasta las rodillas con una banda vertical adornada con ricas piedras preciosas enmarcadas en perlas. Por debajo de esa túnica lleva pantalones. No parece que se trate del propio Mitra, pues da la impresión de que en el otro extremo de la pared se repite de forma simétrica la escena. En cualquier caso, ese majestuoso personaje sostiene una cadena con la sujeta a un

negro en cuclillas cuya peculiaridad es que tiene dos cabezas. Esta peculiaridad aleja la hipótesis de que se trate de un esclavo africano. Parece más acertado interpretarlo en la misma línea que las cabezas de la muralla. En consecuencia, de nuevo nos encontraríamos ante el triunfo sobre las fuerzas del mal y me inclinaría a considerar que el rico personaje es uno de los compañeros de Mitra, Cautes o Cautópates, mientras que el otro estaría en el extremo opuesto.

A falta de apoyo literario no podemos más que especular. No obstante, parece obvio que se trata de un conflicto de Mitra con las fuerzas del mal o la expulsión lejos de su divina presencia de los entes no queridos, demonios, personificaciones de los pecados o almas de mitraístas condenados. Es probable que en ese combate el dios se vea auxiliado por los dadóforos, Cautes y Cautópates, así como por los leones que atacan a los negros, lo que proporciona un dato auxiliar sobre la singular importancia del grado *leo* en el mitraísmo. La datación tardía del mitreo obliga a tratar con cautela este documento iconográfico, pues ha podido ser resultado reciente de una influencia sasánida, cristiana o incluso maniquea, como acertadamente me ha sugerido Gordon. Sin embargo, nos encontramos ante una situación similar a la que proporciona la información julianea. Su cronología es expresión de que, en ese momento, el mitraísmo era sentido de esa manera, pero no invalida que con anterioridad hubiera habido imágenes (mentales o pictóricas) análogas. Documentos previos nos han permitido mostrar que la imagen proporcionada por Juliano no es una construcción de su total invención. Esos mismos precedentes nos deberían permitir ser laxos en la consideración de que la iconografía de Hawarte no debe ser un fogonazo final en un mitraísmo moribundo, sino expresión casualmente conservada de la plasmación física de ese universo del mal contra el que Mitra combate y al que el mitraísta ha de enfrentarse con confianza en el dios Invictus. Éste resulta modélico, pues su triunfo requiere esfuerzo; esa es la enseñanza que se deriva de sus acciones y, por lo tanto, la actitud que se espera de sus seguidores. De nuevo son los *dipinti* de Santa Prisca los que proporcionan apoyo a esta interpretación a partir de dos frases controvertidas de las cuales una parece recordar el esfuerzo personal del dios, mientras que la otra proporciona una implicación moral sobre el esfuerzo que supone la obediencia.[82]

Esta invocación nos sitúa de nuevo en un escenario interesante desde el punto de vista de los valores, en una dimensión completamente diferente a lo que hasta ahora ha sido señalado, ya que la divinidad es destacada como triunfadora en los enfrentamientos. Sus antagonistas son sistemáticamente derrotados; por ello, Mitra simboliza las aspiraciones militares, convirtiéndose en mentor y dios tutelar de los soldados.

Pero la victoria que Mitra procura, como la *fortuna* de Isis, no es una victoria caótica, sino sometida a un orden derivado de su propia *pietas*. La violencia es necesaria para conseguir el triunfo, pero ha de ser mesurada; por ello, Mitra aparece como el joven heroico que manifiesta su poderío ilimitado, aunque sin desenfreno. Es un héroe moderado y no genera destrucción,

sino vida. De este modo, la tauroctonía puede ser entendida bajo su aspecto de adaptación iconográfica de la Victoria que sacrifica al toro. En ella *pietas* y *victoria* se convierten en los valores supremos representados en la celebración del propio acto ritual por el dios.[83] En consecuencia, el seguidor del dios persa encuentra en su biografía figurada los referentes necesarios para su correcta orientación moral y el modelo óptimo para su comportamiento ético.

La existencia de un grado iniciático denominado *miles* reafirma esa vocación polemista del dios persa, cuyos ritos inciden, adicionalmente, en la preparación física y psicológica del iniciando para el triunfo. Como afirma Turcan, se potencia la disciplina y la solidaridad del grupo, el sentido del servicio y la concepción de la vida como un combate, en lo cual, los valores mitraicos son coincidentes con los que predominan en la Roma imperial.[84] Pero esa Roma es la de los dominantes, la de quienes tienen capacidad de elaborar la norma y transformarla en literatura o en producción artística.

Es en ese sentido en el que destaca la coincidencia de algunos elementos de la escala de valores postulada desde el culto persa, con ciertas tendencias gratas para los rectores del Imperio. Éstos encuentran así un apoyo para sus propios intereses en un culto que inicialmente podría parecer contracultural. Ficción o realidad, lo cierto es que el mitraísmo se ve redimensionado en el transcurso del tiempo, como instrumento al servicio del poder político y a ello se debe en buena medida el éxito —grande o pequeño tanto da— que tuvo la religión del dios persa.[85]

Pero más allá de esta pragmática visión de la conducta socializada, en la enciclopedia bizantina conocida como *Suda*, bajo la voz *Mithras*, leemos una interesante puntualización, según la cual, nadie puede ser iniciado en sus misterios si no ha sido previamente santificado (*hosios*) y corroborado mediante ordalía.[86] Con dificultad podríamos conformarnos con una visión estrictamente física, alcanzada tras un rito purificatorio; se trata más bien de la adquisición de una actitud personal ante la vida, regulada por lo que calificamos como una ética mitraica.

El aprendizaje de esta ética al servicio de Mitra se realiza por una doble vía. Por una parte, el contacto entre los fieles va imponiendo un criterio sobre la valoración de los comportamientos y de las actitudes, como el niño que va siendo socializado. Pero, simultáneamente, hay un proceso de instrucción, vinculado, primero, al catecumenado y, después, al progreso en los grados iniciáticos, de modo que se desvelan los significados simbólicos de la imaginería que rodea la vida del fiel. Meslin ha destacado cómo puede encontrarse una conexión entre las conquistas éticas del iniciado y su paso a las categorías siguientes, en función de la terminología y los símbolos vinculados a cada uno de los grados.[87] Los iniciados, en su conjunto, son denominados *syndexios* y el calificativo que les es propio, al menos en la información que proporciona Dura Europos, es el de *agathos*. En la parte occidental del Imperio su equivalente es *felix* e *hilarius*, de manera que existe una relación evidente entre la iniciación y la adquisición de un estado anímico de

bondad y alegría, frente al resto de la población, es decir, los no iniciados que no gozan de ese privilegio. Ese es el «mensaje» que debe transmitir el iniciado en el primer grado, el *corax* (el cuervo mensajero); la misión vital de quienes están en este nivel es la de transmitir las virtudes del dios y de su culto. La adquisición de ese grado ha sido posible porque se ha hecho puro, lo que le merece el atributo de *hagnos*, santo.

Los que pasan al segundo grado son queridos del dios, de ahí su denominación de *nymphos* (= novio), a ellos les es propio el adjetivo de *agathoi*, los buenos, porque ya han asumido vitalmente la santidad y aceptan su marital relación con la divinidad, o quizá su sumisión total, según veremos en el apartado de los rituales. Por su parte *miles* adquiere todo su sentido en la aplicación de los valores militares a la hermandad mitraica; desde esta dimensión, las conexiones entre el ejército y el culto se comprenden suficientemente bien. El atributo del *miles* es ser *akeraios*, es decir, intacto, puro; pero también tiene el sentido de ejército de refresco (Tucídides III, 3), más en consonancia con la denominación del grado.

El *leo* es *habros*, suave, nuevo, pero también brillante, espléndido y robusto; ahora bien, lo que más destaca en este grado es la peculiaridad de sus ritos de acceso. En señal de purificación (Porfirio, *De antro* 15), el iniciando ha de untarse las manos y la lengua con miel, no con agua, que es antagónica con el fuego que simboliza al grado *leo*, de ahí los distintos contenidos de la cratera a los que se ha hecho referencia en el análisis de la iconografía mitraica del capítulo anterior. El uso de un elemento no acuoso para purificar indica la importancia otorgada en los misterios a los colores y las texturas, es decir, a la percepción sensorial, tan descuidada en los estudios de las religiones orientales. Sin embargo, para nuestro interés inmediato es necesario, incidir en el valor gestual, pues se purifica lo que previamente ha sido polucionado por el pecado, en contacto con el mundo externo, el de la realidad indeseable, y más específicamente, en contacto con la mujer, es decir, todo aquello que debe quedar excluido en el mundo imaginario de los misterios.[88] Pero la mención específica de la lengua que hace Porfirio (*De antro* 15) parece definir la mentira como uno de los pecados detestados por el mitraísmo, lo que incide en el carácter jerárquico del grupo, propio de los ambientes militares, ya que la mentira desestabiliza los mecanismos de control y constituye un medio de evasión para el sometido; de ahí su desprecio en las estructuras sociales basadas en la autoridad.

Perses es *mellómenos*, el que se hace valiente; *heliodromos* lleva como epíteto *stereotes*, el firme o sólido y, finalmente, el *Pater* es calificado como *sophistes*, el más sabio. De estos apelativos deducimos que los iniciados habían de tener una experiencia individual de gran exigencia moral, coincidente en gran medida, como ya he adelantado, con la que predominaba en el mundo romano, e idealizada con valores sociales de sumisión como la disciplina, la autoexigencia y el entrenamiento, la obediencia, la esperanza de promoción garantizada por su dios, que es *invictus* y, por lo tanto, nada se le interpondrá para favorecer a sus fieles en la consecución de sus objetivos.[89]

Pero en una sociedad variopinta los deseos son extraordinariamente diversos, incluso antagónicos, y no son reductibles a un único escenario ético. Como adelantaba en la introducción al sistema de valores, las escalas pueden ser múltiples, tanto en el seno de la formación histórica en la que se inserta, como en el propio culto mistérico, por lo que conviene considerar que la realidad hubo de ser infinitamente más compleja de lo que intuimos a través de estos nexos que, con dificultad, podemos ir desvelando a pesar de la precariedad de nuestra información.

Ahora bien, a pesar de las notorias restricciones sociales —en especial de género— constatadas en el mitraísmo, su potencialidad integradora parece bien establecida; de hecho, no sufre ataques por alteraciones sexuales o matrimoniales, como hemos constatado en los otros misterios, ni es denunciado por atentar contra la institución familiar o la corrupción y desviación de los hijos del camino de la virtud, como ocurre con el cristianismo, según una de las acusaciones de Celso refutadas por Orígenes (*Contra Celso* III, 55) y que desvela uno de los mecanismos del proselitismo.[90]

En cualquier caso, es cierto que parte del éxito del mitraísmo se debe a su exclusivismo masculino, que potencia valores determinados para una sociedad viril y, más específicamente, a la implicada en las tareas defensivas de las fronteras del Imperio; pero, al mismo tiempo, ese mismo cuerpo doctrinal limita sus posibilidades sociales, dificultando su promoción como religión universal.

Esta última observación provoca dos breves consideraciones adicionales. La primera está relacionada con la intencionalidad del culto. En efecto, por analogía con el cristianismo es fácil entregarse a la ensoñación de un deseo universalista en todas las religiones, lo cual obviamente dista mucho de ser cierto. En el caso del mitraísmo, además, esa pretendida tendencia ha sido con frecuencia asumida junto con otra pretensión no menos discutible, como es la competencia de Mitra con Cristo por obtener el espacio propio de credo imperial. Está por demostrar que en algún momento hubiera existido la voluntad política de transformar el mitraísmo en la supraestructura ideológica principal del Imperio, más allá de su demostrada eficacia como instrumento de cohesión en los ejércitos fronterizos.

En cualquier caso, esta duda sobre las pretensiones universalistas del mitraísmo nos aboca a la segunda de las consideraciones anunciadas. Si es cierto que la doctrina de la mujer elaborada por el mitraísmo es la que se contiene en el pasaje de Porfirio (*De abst.* IV, 16) tan ricamente analizado por Gordon,[91] no podríamos más que pronosticar su fracaso social, pues dejaba al margen de la experiencia religiosa a un cincuenta por ciento de la población, que se vería obligada a sublimar sus necesidades en otros pastizales. La propia estructura del mitraísmo dificultaba sus posibilidades para convertirse en credo imperial.

4. LOS SISTEMAS DE RITUALES

El cuerpo ha creado el espacio, como el agua crea el recipiente.

Sherezade
Poema dramático en siete cuadros*

De entre los subsistemas que propongo como partes integrantes del sistema religioso nos queda por afrontar aquel que, sin duda, ofrece una información más abundante y mejor articulada, razón por la cual seguramente es objeto de mayor atención por parte de los estudiosos. En las páginas siguientes, tras algunas observaciones introductorias sobre la función del ritual, se recogerán las principales actividades desarrolladas por las comunidades en cada uno de los misterios.

No obstante, tal vez sea conveniente precisar que se utiliza aquí el término «rito» en función de su participación en el sistema religioso, por lo que, aun admitiendo una definición amplia, queda restringida por el uso particular adaptado al entorno para el que se emplea. Podemos aceptar, de forma genérica, que el rito «es un *comportamiento* característico de un grupo y reconocido por él, *repetido* por los individuos y que tiene por lo menos como significado producir su *pertenencia* a este grupo».**

* Versión y estudio de P. Martínez Montávez, Madrid, 1977, p. 108.

** F. Marty, «Le rite et la parole», en *Le rite. Philosophie. Instit. Cathol. de Paris*, 6, París, 1981, p. 67 (la cursiva es mía). Sin que considere óptima la definición, es tan elemental, que no contraría demasiado. Contiene elementos básicos como el criterio de comportamiento, por oposición a una idea de continuidad ininterrumpida, aunque el comportamiento puede ser permanente. Por mi parte, hubiera preferido la sustitución de la palabra comportamiento por «acto o serie de actos» e incluso por «gesto o serie de gestos», pues en cualquiera de los dos casos que propongo se aprecia la puntualidad. Por otra parte, se enuncia el carácter social aunque la práctica puede ser individual o colectiva. Y, finalmente, se alude a la funcionalidad: la cohesión interna del grupo. No se precisa función religiosa, por lo que los seguidores de un equipo de fútbol o los melómanos pueden tener sus propios ritos. No obstante, las funciones del ritual son muy variadas y por tanto, desde cada perspectiva se podría haber primado una diferente. De hecho, si pensamos en la oración, no es fácil determinar si el objetivo prioritario es cohesionar a la sociedad de orantes o situar al individuo en una forma determinada de relación con lo sobrenatural. Evidentemente, un caso prima lo social y el otro lo individual, pero la suma de todos los casos individuales podría conducir a otra apreciación social, según la cual

El análisis de los ritos en los misterios permite reconocer la relación dialéctica que existe entre el proceso de integración y la preservación de la marginalidad. Se trata al mismo tiempo de una experiencia individual y colectiva con unos peculiares mecanismos de conexión entre ambas. Individual, porque la transformación personal conlleva ambivalencias de liminalidad y participación no sólo en el rito iniciático, sino en la propia participación personal en un culto más o menos segregado, más o menos oficializado. Colectiva, porque en su transcurso histórico los cultos están afectados por la ambivalente afección de la sociedad, de sus grupos dirigentes o de la masa oprimida, de manera que no poseen un estatus definido universalmente, sino que su posición en el contexto supraestructural está mediatizado por su dependencia con respecto a las relaciones sociales.

Esos complejos juegos de alternancias entre los niveles de integración y marginalidad de los misterios como realidades cambiantes y de sus miembros como entes sensitivos poseen un cierto correlato en los cambios estructurales definidos como *liminalidad* y *communitas* por Turner.*

---

el objetivo no es la cohesión, sino la alienación (por ejemplo, de las voluntades individuales para su más fácil manipulación; si alguien se siente escandalizado por la supuesta «modernidad» de esta visión no tiene más que releer las palabras que se atribuyen a Mucio Escévola en Agustín, *La ciudad de Dios*, IV, 27, según el cual de los tres tipos de dioses transmitidos, los de los poetas, los de los filósofos y los de los políticos, sólo éstos son dignos de ser venerados). Y esta es una posición más en el juego de las perspectivas, sin que necesariamente una haya de situarse jerárquicamente sobre las restantes, más que en virtud del deseo consciente o inconsciente del estudioso.

* La «liminalidad», abstracción realizada sobre *limen*, correspondería al concepto de marginalidad, es decir, lo fronterizo, pero no como algo ajeno, sino como lo limítrofe necesario, aquello que estructuralmente es inevitable para definir lo interno, la *communitas*, lo integrado, la nuclearidad del sistema. Turner no sólo define ambos conceptos, sino que proyecta sobre casos concretos la interrelación de lo liminal con la *communitas*, de manera que enriquece nuestras aproximaciones al análisis del rito. Sin embargo, para nuestros propósitos es difícil la aplicación mecánica de su análisis, porque sus ritos forman parte de la construcción cultural de la sociedad en la que se producen, de modo que pertenecen a la comunidad en su conjunto, son «su» realidad religiosa; por ello puede ensayar desde el análisis de la ritualidad la comprensión de las estructuras de la sociedad. En nuestro caso, se trata de una adaptación de sistemas ajenos que se integran subsidiariamente en el preexistente, de modo que no hay una vinculación exacta entre el complejo cultural y el social, como para intentar un planteamiento similar, obviamente ajeno a nuestros propósitos. No obstante, desearía creer que los estudios de Turner han surtido efecto en mi análisis. Cf. V. W. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Londres, 1969 (trad. española de 1988), especialmente caps. 3-6.

1. Religión y ritual

> Llamo ficción (*plasma*) a la violencia hecha a la verdad para satisfacer una hipótesis.
>
> Aristóteles, *Metafísica*, M7, 1.082b3

No es el momento de ensayar un presupuesto teórico sobre el tema mencionado en el epígrafe, mi intención (dadas mis posibilidades) no es más que esbozar algunas consideraciones que permitan encuadrar la cuestión de los rituales en el sistema religioso y en las relaciones sociales de la comunidad que los desarrolla.[1] Es cierto que no hay mito sin una sociedad que lo elabore, pero en la ejecución del ritual la participación de la colectividad como tal o de sus individuos aisladamente se realiza de una manera potencialmente más consciente, pues afecta a la organización de la vida cotidiana personal, familiar, social e institucional. Pero el correcto cumplimiento de los gestos es la única garantía de que no se desvirtúa el rito, de manera que se impide el libre albedrío por una más alta consideración de la precisa reproducción del ritual. No obstante, la actuación directa de los fieles reúne y polariza el sentimiento religioso en su escenificación; por ello los rituales están tan indisolublemente unidos al pensamiento religioso.[2] En efecto, los ritos constituyen el espacio escénico donde se desenvuelve el drama que posee en el mito su espacio imaginario.* Se trataría, pues, del entorno en el que, como señaló Loisy, los hombres colaboran activamente en el trabajo divino.[3]

Ahora bien, conviene recordar que la ritualización de los sentimientos religiosos constituye un instrumento eficacísimo para el control ideológico, de manera que en casi todos los procesos de consolidación de los grupos hegemónicos éstos tienen un evidente interés por la ritualización, que jerarquiza la actividad religiosa, sometiendo los comportamientos de la masa social a los dictámenes establecidos por quienes se van apropiando del control de las relaciones entre los hombres y los dioses. Es precisamente en esa dimensión en la que se podría afirmar que la religión, es decir, la relación institucionalizada, surge integrada en el proceso de consolidación de las desigualdades que desemboca en la aparición de las formaciones estatales. En cambio, cuando la experiencia religiosa no está sometida a los dictámenes

* «El espacio imaginario corresponde a una gama extensa de fenómenos, tanto patológicos como normales, cuya estructura íntima lleva la estampilla de esta misma ambigüedad fundamental. El psicoanálisis, desde el alba de sus formulaciones sobre la histeria y el sueño, ha sido el único que ha reconocido y explorado esta región limítrofe, plagada de sombras y luces, en la que los intercambios entre el hombre y el mundo pasan misteriosamente por la mediación del propio cuerpo. Pero, en tal circunstancia, el cuerpo se define como una potencia desconocida que se dejaría atrapar por lo que está haciendo, es decir, por la magia de la transformación del espacio real en un espacio imaginario», Sami-Ali, *L'espace imaginaire*, París, 1974, pp. 15-16. De un modo más amplio, puede resultar útil: G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, 1992.

de la regulación sería más apropiado hablar de religiosidad. Es decir, la religión es propia de las sociedades con estado, mientras que las sociedades sin estado no requieren una regulación tan controlada de las relaciones del individuo con lo divino. Por lo tanto, la religión sería el instrumento de control de los sentimientos religiosos, cuya naturaleza puede ser tan compleja en sociedades preestatales como en las que han institucionalizado las desigualdades. No se trata, desde luego, de establecer un estadio diferenciador evolutivo del tipo salvajismo-barbarie-civilización, pues no es mi pretensión otorgar un sentido ético o de valor al acceso a la religión, sino que pretendo establecer un criterio divisor de carácter cualitativo a propósito de la interconexión del universo del pensamiento religioso y de su experimentación individual y colectiva.

Una vez adquirido el control de las formas socializadas de expresión de los sentimientos religiosos, los rituales terminan regulando prácticamente la totalidad de las vivencias, de manera que cualquier acto social (matrimonio, pactos, etc.) o productivo (vendimia, singladura, etc.) requiere un gesto sacralizado, es decir, el ritual oportuno para el acontecimiento. Los ritos dominan la vida, pero los cambios estructurales en la sociedad obligan a la transformación de sus ritos (introduciendo otros, confiriendo nuevos significados a los existentes, etc.), de modo que éstos no son inmanentes e inalterables, sino que se someten a los dictámenes de las relaciones sociales. Por esto resulta especialmente complejo el análisis del rito, ya que a partir de la dramatización del mensaje contenido en el relato mítico se subliman y sacralizan situaciones que aparentemente pertenecen al horizonte «histórico» del mito (sea el de la composición material del mismo, sea el tiempo imaginario de los dioses), cuando en realidad pueden corresponder a un momento «moderno» en el que se hace necesaria una relectura de la simbología del mito que desemboque en la reinterpretación de algún rito o en la adopción de alguno otro nuevo.[4]

Se puede apreciar, pues, cómo la ritualización invade la totalidad de la actividad humana, lo que hace afirmar a Durkheim que el rito sirve para hacer penetrar lo sagrado en lo profano.[5] En su opinión, lo sagrado es una sustitución de la sociedad, de manera que el proceso de ritualización no sería más que la propia sacralización de las actividades de la comunidad. Sin embargo, al acometer un gesto religioso ante cualquier actividad social y productiva se está situando la posibilidad del acontecimiento no en la sociedad, sino en el mundo sobrenatural; por ello es falaz la teoría de la sacralización de la comunidad: la forma en que está descrita aparenta un acuerdo colectivo para la sacralización de lo comunitario, pero, en realidad, no potencia las relaciones solidarias, sino que obliga a la sumisión, ya que el orden establecido está enraizado en un ámbito inalcanzable a la acción humana y, rizando el rizo, a su pensamiento.

Por consiguiente, lo sagrado no puede ser efecto de un consenso social, sino consecuencia de un proceso impositivo que sacraliza el orden establecido con una justificación externa de las desigualdades, pues responsabiliza

a seres superiores del orden de lo real. De ahí la inutilidad de combatir desde la dimensión humana contra las fuerzas de lo divino. De esta manera, la ficción, el *plasma* aristotélico, ha sido asumida como categoría explicativa. Pero, como en el caso del contrato social de Rousseau, resulta obvio que los beneficiarios de la explicación no pueden ser ajenos a su construcción, lo que nos obliga a ser suspicaces y a repudiar el argumento de autoridad.*

Por otra parte, y ahondando en la misma línea, los rituales, al reproducir cíclica y simbólicamente el orden de lo real sublimado, contribuyen a la consolidación de la realidad adquirida, de modo que, cuando ésta cambia, son capaces de mantenerse vigentes como expresión del freno ideológico y referente sistemático de la reacción como manifestación de la voluntad divina.

A partir de estas consideraciones, sólo desde la perspectiva del interés de quienes ocupan las posiciones privilegiadas se puede comprender la afirmación de Cazeneuve según la cual en el pensamiento religioso se supone la existencia de un principio que sustenta la condición humana, la cual participa de ese principio a través de los ritos.[6] Habría que admitir que la totalidad de los componentes de la «condición humana» viven bajo las mismas condiciones objetivas de vida, de lo contrario se introduce un artificioso elemento homogeneizador que supone para todos los humanos los mismos intereses independientemente de su situación real. Por ello, la participación en los ritos (que no es indiferente a la posición social de cada cual) no contribuye a que «el principio» sustente de la misma manera a todos y cada uno de los integrantes de la «condición humana».

Por otra parte, cada sistema propicia unas formas diferentes de aproximación individual o colectiva a la divinidad. La coexistencia de situaciones muy diferentes incluso en el seno de un mismo sistema es tan posible como la distancia que separa los rituales de la religión cívica grecorromana de los ritos propios de los misterios. Al fin y al cabo, ahí el rito está complicado como estrategia de atracción, aunque la cualidad estratégica del rito es algo inherente al mismo, pues es una forma de expresar su funcionalidad. Etimológicamente la palabra «rito» está vinculada al concepto de «ley fundamental», el «orden cósmico»; ritos son las tareas que han de ser realizadas en cada estación, en conexión con las leyes cósmicas.[7]

* Es curioso hasta qué punto ha tenido éxito la ficción roussoniana en la que se supone a un pueblo pactando la naturaleza de sus relaciones intercomunitarias e interpersonales. En el imaginario del autor aflora un pueblo virginal (recuérdese el *Émile*), exento de la historia que lo haya conducido a la necesidad de realizar un pacto como el requerido en su *Du contrat social* (por ejemplo, I, caps. 5 y 6), donde Rousseau, con toda su buena voluntad idealista, se manifiesta excesivamente «cándido», mientras que Voltaire se divierte con la simpleza de las relaciones causa-efecto. Parece más adecuado reconocer que cada comunidad ha sido conducida por su intrahistoria a una formalización de sus instituciones lo que invalida la supuesta «libertad» del pueblo, cuyos pactos a lo largo de la historia son más bien parecidos al famosísimo contrato entre la señora Wanda de Dunaiev y el caballero Leopold von Sacher-Masoch (cuya biografía ha sido pacientemente elaborada por B. Michel, *Sacher-Masoch. 1836-1895*, París, 1989; sobre el contrato «masoquista», pp. 195 ss.).

Pero, naturalmente, el rito es algo más, pues conforme progresa la complejidad del tejido social, las relaciones entre los hombres y los dioses van adquiriendo expresiones más variadas. Por ello es posible acercarse al análisis del rito desde posiciones teóricas diferentes, en virtud de la faceta que sea más destacable para el investigador. Así, Durkheim y Mauss realizaron una tipología de los ritos desde la perspectiva de las relaciones sociales; la escuela freudiana atendiendo a las expresiones obsesivas individuales;* Weber lo hizo analizando los significados de la experiencia vivida y Lévi-Strauss por la función estructural que desempeñan.[8]

Para comprender el significado de los ritos tal vez no sea superfluo recordar que no tienen entidad en sí mismos, no son gestualidades autónomas, sino que pertenecen a una estructura simbólica, con su correspondiente dramatización, que conecta fluidamente lo imaginario con lo real, es decir, el significante con el significado, otorgando así una dimensión vívida y vivencial a la ficción de lo sobrenatural. Esto es lo que permite que el creyente participe en el arquetipo mítico como si constituyera parte de su realidad vital, como mínimo puntualmente, en los momentos de más profunda proyección mística, logrados gracias al concurso de los ritos construidos para tal efecto.

2. Rituales mistéricos

> Rehusad la sagrada búsqueda anual de un cadáver ajeno. Preparad más bien año tras año consuelo para vuestra propia muerte.
> FÍRMICO MATERNO, *De err.* II, 8

La permanente relación dialéctica entre la experiencia vital y su plasmación religiosa debe forzarnos a ser cautelosos ante la presentación monolítica de los ritos propios de los cultos mistéricos, ya que en diacronía el cambio es permanente, por más que la comodidad expositiva conduzca con frecuencia a una excesiva simplificación de la realidad. Si se tuviera en cuenta este principio, probablemente se evitarían algunos problemas interpretativos, porque lo que fue una vez no tuvo por qué haber sido siempre. De ahí que sea metodológicamente cuestionable la proyección de un rito más allá

* Véase, por ejemplo, la obra del discípulo de Freud, prologada por el maestro: T. Reik, *Le rituel, psychanalyse des rites religieux*, París, 1974. El punto de partida, no obstante, puede hallarse en un trabajo de 1907 del propio Freud: «No soy el primero en haber quedado sorprendido por el parecido entre lo que se llama acciones compulsivas nerviosas y las prácticas por las que el creyente testimonia su piedad ... Los individuos que se entregan a acciones compulsivas o a un ceremonial, pertenecen junto con los que sufren pensamientos o representaciones obsesivas ... a una unidad clínica particular que se denomina *neurosis obsesiva*» (S. Freud, «Los actos obsesivos y prácticas religiosas», en *Obras completas de S. Freud*, II, Madrid, 1973, pp. 1.337-1.342). Los interesados en la perspectiva psicológica del fenómeno religioso pueden consultar B. Beit-Hallahmi y M. Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, Londres-Nueva York, 1997.

del momento en el que está documentado, pero asimismo desautoriza el frecuente argumento de que la ausencia de una forma ritual en una época impide que se hubiera dado en cualquier otra, como, por ejemplo, los que se conocen sólo por información cristiana.

No obstante, la documentación con la que trabajamos es tan escasa y puntual que no permite seguir un desarrollo histórico de los ritos, excepción hecha de algunos casos, como el del taurobolio, en el que la epigrafía contribuye de un modo decisivo a la reconstrucción de su desarrollo.

En otro orden de cosas, generalmente se afirma que la religión oficial se mantenía distante de los sentimientos reales de la población, lo que, en buena medida, provocaría el éxito de los misterios, cuyos ritos afectaban de una forma más directa y vinculante a los devotos. El principio requiere importantes matizaciones, porque la religión tradicional no se encontraba tan alejada de sus seguidores como a menudo se cree y para ello no hay más que prestar una cierta atención a la participación ciudadana en las expresiones religiosas públicas de cualquier época de la Antigüedad clásica.[9] No obstante, parece cierto que no eran frecuentes en la religión oficial experiencias tan profundas como en los misterios, y ello es debido, aparentemente, al mensaje de proximidad que transmiten los dioses vivenciales. Sus ritos dramáticos captan tan intensamente a los fieles que el apologista cristiano que encabeza este apartado no encuentra mejor instrumento de desactivación que la paradójica recomendación de que no se entreguen tanto a su dios como a la preparación de su propia muerte. En buena lógica, cualquier religión requiere análoga entrega a sus seguidores y sólo la pretensión de que el otro yerra es razón para recomendar una actuación que no se desearía para los propios correligionarios. En cualquier caso, los rituales son expresión de las relaciones establecidas entre los hombres y los dioses; sin duda, los misterios propician una estrecha relación personal del fiel con su divinidad.[10]

Pero esa relación está mediatizada por un aprendizaje. En efecto, la religión —una de las instituciones propias de las sociedades complejas y, por lo tanto, al albur de las relaciones de hegemonía— evita el contacto espontáneo del fiel con la divinidad, propio de la religiosidad no sometida al control de los intérpretes de la voluntad divina. Los misterios evolucionan en un bloque histórico que no puede sustraerse ya del acceso regulado a los dioses, y ello se pone de manifiesto no sólo en una determinada manera de organizar los rituales, sino también en la existencia de un aprendizaje normalizado para integrarse en la comunidad de fieles. Y, como es habitual, la responsabilidad de esa situación se atribuye a la voluntad divina, pues son los dioses mediante señales específicas, a través del sueño, por ejemplo, quienes seleccionan a los individuos que han de ser iniciados. Comienza así una carrera de sumisión que sólo podía resultar favorable para los intereses de un estado excesivamente fragmentado y con escasos recursos eficaces de cohesión en lo ideológico. La expectativa de pertenencia a un grupo selecto constituía un estímulo adicional para aceptar la alienación, enmascarada en el conocimiento de unos secretos que sólo los escogidos podían disfrutar. Ello reque-

ría un aprendizaje lo suficientemente estimulante como para transformar la opresión en deleite místico.

Los testimonios que tenemos sobre esa enseñanza son muy tenues. De entrada, se han perdido los libros sagrados de los misterios, que con toda probabilidad existieron.[11] Para el isismo poseemos la noticia de Diodoro (I, 87, 7) y de Apuleyo (*Metamorfosis* XI, 17); para el mitraísmo se discute a propósito de los dos textos conocidos como «Liturgia mitraica» y «Catecismo mitraico», a los que se dedica atención específica en el apartado de los ritos mitraicos. Nada similar hay, sin embargo, en el cibelismo, aunque noticias aisladas permiten sospechar que tales instrumentos se empleaban en la relación catecúmena, es decir, en la instrucción personal e iniciática (Fírmico Materno, *De err.* XVIIII, 1: «Tienen sus contraseñas y sus respuestas apropiadas que una enseñanza diabólica les ha comunicado en sus conciliábulos secretos»), sino que se celebraban reuniones en las que los fieles eran instruidos en contenidos teóricos, según parece indicar Agustín en la *Epístola* 91.[12]

Sin embargo, nada permite sospechar que a través de ese aprendizaje por los escritos y por la palabra, en enseñanza individualizada o en instrucción colectiva, se tendiera al establecimiento de una suerte de dogma como expresión de la lucha por la hegemonía en el seno del culto. Precisamente la ausencia de una norma impedía la aparición de herejías, pero sin duda facilitaba el surgimiento de variantes locales o individuales[13] y una cómoda flexibilidad que deberíamos recuperar quienes estudiamos aquellas realidades, demasiado ahormados por las controversias intracristianas.

Por todas las razones hasta aquí expuestas, los rituales mistéricos son muy variados, pues responden a la articulación de verdaderos sistemas religiosos con parámetros de dramatización bastante distintos a los que se entienden como normales desde la perspectiva de la religión oficial. Y evidentemente, el rito paradigmático de los misterios es el de la iniciación, por lo que hemos de prestar ahora toda nuestra atención a su contenido para observar posteriormente las peculiaridades de cada culto.

La iniciación

> Como lo divino es inefable, se prohíbe hablar de ello a quien no ha tenido la suerte de experimentarlo.
>
> PLOTINO, *Enéada* VI, 9, 11

> Toda iniciación procura unirnos al Mundo y a los Dioses.
>
> SALUSTIO, *Sobre los dioses y el mundo* IV, 6

De entre todos los ritos propios de los misterios es, sin duda, el de la iniciación el más significativo. Cargado de connotaciones simbólicas, de refe-

rentes y significados, resulta embarazoso exponer toda su complejidad en breves líneas. No obstante, parece haber acuerdo entre los investigadores para aceptar que se trata de un rito de tránsito[14] en el que se representa una muerte ficticia y el renacimiento en una nueva vida. Gracias a esa muerte el iniciando abandona el tiempo real de su existencia para acceder al tiempo mítico propio de la divinidad, de modo que participa en la cosmogonía, formando parte de la esencia del divino creador, el demiurgo responsable del orden cósmico. El renacimiento da lugar a un ser nuevo y su metamorfosis lo obliga a participar de una nueva realidad,[15] en un nuevo espacio físico o imaginario, incluso en comunión con el ente divino al que se siente obligado, del cual es testimonio y ejemplo de fe. Además, por el rito iniciático el fiel es instruido en los arcanos de la organización del mundo, de modo que participa en el triunfo sobre el caos, representado en el nivel de la muerte ficticia, gracias al conocimiento del secreto que lo distingue de los mortales no iniciados.[16]

Por lo que respecta al rito iniciático específicamente mistérico (*myesis*, del griego *myo* con el significado de tener la boca cerrada), el elegido ha de seguir un itinerario que abarca desde la preparación catecúmena, hasta la experiencia extática de la relación directa con la entidad divina. El proceso, regido por el precepto religioso del silencio,[17] está recogido en tres conceptos bien definidos: *dromena* (cumplimiento de los ritos sagrados), *deiknymena* (exhibición de los símbolos cultuales) y *legomena* (expresión de las fórmulas cultuales) y la mejor ejemplificación literaria se encuentra en el consabido libro decimoprimero de las *Metamorfosis* de Apuleyo.

El rito iniciático permite a los seguidores de estas divinidades obtener el conocimiento suficiente para descifrar lo oculto, aquello que hace que los demás hombres estén sometidos a su propio Destino y que sólo ellos, con la ayuda de su divinidad sotérica, pueden evitar. Ese conocimiento de lo oculto no se puede desvelar, es la esencia del misterio. Desde la perspectiva del dominante, la conservación del conocimiento en un ámbito relativamente restringido es positiva, pues, por una parte, impide la evasión con respecto al destino, es decir, el orden establecido y, por otra, mientras conserva el control ideológico de los cultos el triunfo sobre el destino no constituye un problema de orden público. Por consiguiente, el desafío radica en poder reconducir las fuerzas centrífugas hacia un escenario de integración. Si el rito iniciático supone la inclusión de un nuevo miembro en el grupo restringido, proporcionándole una naturaleza ajena a la del resto del cuerpo social, todos los gestos irán encaminados hacia la aceptación sumisa del orden centrípeto. A modo de ilustración, bastaría con recordar cómo un rito ajeno, cual es el taurobolio, puede ser integrado en un culto mistérico en un momento determinado para articularlo en beneficio del poder imperial, asunto sobre el que volveremos en el apartado correspondiente al rito cibélico.[18]

Con la iniciación comienza una nueva vida; en el tránsito se han abandonado los elementos negativos y el neófito aparece como un nuevo ser que puede disfrutar de su nueva condición más allá de la muerte biológica. Por

ello, la verdadera muerte en los misterios se produce, precisamente, en el momento de la iniciación. Lo dice bien claramente el fragmento, al que ya hemos aludido, atribuido a Plutarco, en el que se establece una iluminadora ecuación entre los verbos *teleutan* (morir) y *teleisthai* (iniciarse), tanto por su forma como por su significado.[19]

El nuevo ser surgido de la iniciación está en poder de una visión del mundo distinta, la que es propia del culto en el que se ha iniciado. No tiene por qué ser contraria a la imperante en su época, pero indiscutiblemente acentúa los valores considerados característicos e ineludibles para la consecución de los objetivos postulados en el aprendizaje iniciático.[20] No es necesario que esos valores se identifiquen con lo sacro,[21] pues, de hecho, la iniciación mistérica no tiene como único objetivo el bienestar sobrenatural; en realidad, posee un anclaje mundano, al que ya hemos aludido a propósito de la *soteria*, que no se puede desestimar. En este sentido, es importante la función que desempeña el rito iniciático en la culminación de los afanes reproductivos del individuo. Por una parte, los beneficios materiales deseados son obvios, pero, al mismo tiempo, la simbología de la iniciación está estrechamente conectada con la sexualidad regenerativa.[22] El análisis del espacio iniciático proporciona interesantes resultados en esta dirección.

Una característica primordial es que se encuentra segregado del espacio cotidiano, porque en él ha de producirse la metamorfosis, una experiencia que requiere un ambiente desconocido para el que voluntariamente la ha aceptado. En consecuencia, se puede considerar que ese lugar ocupa una posición intermedia entre el hábitat humano y el divino, y su acceso está necesariamente restringido. Sólo el instruido por el mistagogo puede alcanzar esa suerte de útero en el que ha de producirse la metamorfosis, de manera que, al mismo tiempo, su catequista ejerce las veces de nuevo padre que conduce al seno materno al que ha de ser su próximo vástago. Dada la trascendencia del acontecimiento que se desarrolla en el escenario iniciático, éste ha de ser estéticamente sobrecogedor, pues tiene que reproducir el caos primordial y la oscuridad terrorífica, lo que se ha definido como la noche cósmica. En ese espacio entra en el tiempo primordial, el tiempo mítico, para participar en el proceso demiúrgico y se desprende de su tiempo real mediante una especie de amnesia —la muerte simbólica— que permite el recorrido uranio que encontramos reflejado tanto en las *Metamorfosis* de Apuleyo, como en el paso del *De Anima* reiteradamente citado, o —como ha puesto de manifiesto Beck— en el ascenso del alma y el tránsito por las siete esferas planetarias de Porfirio, asunto al que ya se ha dedicado atención en el capítulo de las creencias. Pero, a la vez, en aquel mismo espacio se reencuentra el iniciando transformado ya en un nuevo ser, por lo que la presentación escénica ha de ser muy versátil y ha de permitir el reconocimiento de la luz de la nueva era a quien tras el esfuerzo la ha logrado conquistar.[23]

El sacrificio

> Blut ist ein besondrer saft
> GOETHE, *Faust*, 1740*
>
> Wir haben ihn getötet —ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder... Gott ist todtet! Gott bleibt todt!
> FRIEDRICH NIETZSCHE, *Aforismo 125, Fröliche Wissenschaft***
>
> Adonay, abre mis labios y mi boca anunciará tu loa. Porque en sacrificios no te complaces, y si diera holocaustos, no los aceptarías. Los sacrificios de Elhoim son espíritu contrito; un corazón contrito y humillado, ¡Oh Elohim! lo desprecias.
> *Salmos* 51, 17, 19[24]

El beneplácito divino se obtiene buscando su agrado y pocas formas existen de atraer al otro más expresivas que ofreciéndole algo propio que sea necesario para vivir: el alimento.[25] Si, además, el objeto del agasajo se sustrae al bienestar del oferente, los dioses han de sentirse, sin duda, satisfechos, pues ni ellos ni sus devotos podrán analizar con la clarividencia de Sócrates hasta qué punto el sacrificio resulta ser un chalaneo («emporiké téchne»).***

Los significados del sacrificio son complejísimos y no es este el lugar de afrontar un problema de carácter general[26] por más que llegara a proporcionarnos información utilísima para la comprensión del sacrificio en los misterios. Con mayor modestia nos conformaremos con señalar que el sacrificio mistérico se enmarca en el sistema simbólico grecorromano, lo que defini-

* «La sangre es un líquido especial». Cf. el capítulo «Blut ist ein besondrer saft» de Bleeker en su *The Sacred Bridge*, pp. 206-219.

** «Lo hemos matado, ¡vosotros y yo! Todos nosotros somos sus asesinos... ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto!», reza el famoso aforismo de *La gaya ciencia* de Nietzsche.

*** Plato, *Euthphr.* 14 b-e (Burkert, *Creation of the Sacred*, p. 135). Ocho siglos más tarde Salustio afirma que los sacrificios y ofrendas se realizan en beneficio de los propios oferentes (*De diis* XV, 1). Entretanto, filósofos de distintas corrientes se habían manifestado contrarios a la obtención de favores divinos mediante la ofrenda de costosas víctimas, cuando lo más importante era acercarse al altar con un corazón puro: Cicerón *Sobre la naturaleza de los dioses* II, 71, y el comentario correspondiente de A. S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum*, Cambridge, Mass., 1958; Filóstrato, *Vida de Apolonio* I, 10-11; por su parte, el neoplatónico y discípulo de Porfirio, Jámblico en *Sobre los misterios* (V, 5) eleva el tono de la discusión a propósito de los sacrificios y señala que no se deben admitir ni por el honor que suponen, ni para dar gracias por los bienes recibidos de los dioses, ni como primicias, pues se trata de vulgaridades que nada tienen que ver con la superioridad absoluta de los dioses y su posición como causas trascendentes.

mos como evergetismo sacrificial.[27] Es, tal vez, cierto que hayan arrastrado ciertos elementos procedentes de sus cunas originarias, como pretenden algunos estudiosos. Sin embargo, coinciden con el paganismo clásico en que, a diferencia de otras religiones, se sirven del altar como elemento formal de innegable trascendencia.[28]

Los sacrificios forman parte del conjunto de actos destinados a disponer favorablemente la voluntad divina; pero, de forma más amplia, constituyen «un tipo de gramática de términos procesuales por medio de los cuales se articula de forma comprimida y simbólica la naturaleza de las relaciones de los hombres en comunidad y de los hombres en el mundo más amplio de los animales y de los dioses que los rodean»,[29] ya que «el sacrificio es un sistema simbólico, como un idioma, cuyos gestos tienen que ser descodificados tanto en su recíproca relación como, de un modo más amplio, en su contexto social».[30] Las ofrendas y las libaciones también intervienen en ese mismo entramado gestual que podemos analizar a través de la información literaria e iconográfica.

No se puede establecer una clasificación rígida con estos elementos,[31] ni siquiera desde la perspectiva de la materialidad de lo ofrecido, pues la constatación de que las libaciones afectan al universo de los líquidos, mientras que los sacrificios se vinculan a los seres vivos, es tan elemental que no resuelve ningún problema. De hecho, ni siquiera plantea inquietudes básicas como el grado de elaboración del líquido libado, ni sus significados. Piénsese, por ejemplo, desde el punto de vista cultural, hasta qué punto es diferente y connotado el ofrecer agua o vino. Pero, además, tampoco se señala la importancia de los significados entre distintas modalidades de ofrecimiento, como puede ser, dentro del universo de los líquidos, la libación o la aspersión, cuando ésta se realiza con intención de ofrecimiento y no sólo de purificación.[32] Creo, incluso, que resultaría tentadora una aproximación que involucrara a los afectados por la ofrenda. En efecto, la aspersión posee unas connotaciones colectivas, al afectar a cuantos se encuentran en el recinto de aspersión, mientras que la libación repercute únicamente sobre el objeto receptor, siendo necesaria la intervención divina para una redistribución de los efectos.

Y, por ejemplo, en el ámbito concreto de los sacrificios, se ha analizado —desde determinadas perspectivas— la continuidad sustancial entre la ofrenda de vegetales y animales, por más que en principio pudieran parecer dos ámbitos de expresión simbólica independientes; esto, por supuesto, no afecta a otros elementos diferenciadores como es la cocción.[33]

Por otra parte, mientras las ofrendas de carácter votivo pueden ser gestos de devoción individual, por lo general, los sacrificios y las libaciones adquieren una dimensión social ocasionalmente alterada por sacrificios individuales realizados a título privado. También en estos casos existe una dimensión social innegable, aunque el rito no sea masivo, piénsese, por ejemplo, en la liturgia del larario familiar. Mayor alteración se aprecia cuando entran en liza «desviaciones aberrantes», como consultas oraculares o prác-

ticas mágicas,[34] pero en ningún caso se puede dudar de la vinculación con la religiosidad personal, ni siquiera con ocasión de los sacrificios establecidos de un modo oficial.[35]

Probablemente a consecuencia de una errónea percepción del sentimiento religioso se afirma que la religión oficial grecorromana no puede favorecer experiencias de sublimación tan profundas como los misterios o, por decirlo con mayor claridad, pues es lo que se avecina, como el cristianismo. En estos tres sistemas coexisten el registro mágico-conminatorio y el religioso-sumiso.*

Pero, al margen de esa gradación interna, deseo llamar la atención sobre el hecho de que los sentimientos religiosos se pueden manifestar en muy variadas circunstancias, no necesariamente de interiorización individual, y que incluso experiencias masivas, aun oficialmente organizadas, sin tener su origen en la exaltación de la piedad personal, llegan a conmocionar a los individuos de forma profunda.

En cualquier caso, parece aceptable que el sacrificio está vinculado a una idea de intercambio entre la energía material y la supuesta energía espiritual susceptible de ser transformada en beneficio físico palpable. Para ese intercambio es requerida la presencia de un elemento mediador que evite el contacto directo entre el oferente y la divinidad, y cuyo destino será, ineludiblemente, desaparecer tras ejercer su función mediadora, pues no sólo transmite a la divinidad cuanto positivo le ofrece el fiel, sino que en la víctima sacrificial se expurgan las máculas del oferente, de modo que ejerce de filtro en ambas direcciones.[36]

* Frente a quienes creen que las sociedades van depurando los contenidos religiosos en una progresión gradual hacia más elevadas formas de espiritualidad, reitero mi convicción en la convivencia de formas variadas de expresión religiosa que, en la práctica de los usuarios resultan complementarias, por más que las jerarquías se empecinen en afirmar que son incompatibles. No deseo entrar de nuevo en la polémica sobre las formas de aproximación religiosa de los individuos que viven en organizaciones estatales y aquellos lo hacen en sociedades anestatales. Páginas atrás arguía que la religión es una institución del estado; ahora debo defender con ahínco que existen formas religiosas de elevada espiritualidad en pueblos sin estado. Curiosamente, quienes presumen que la religión es consustancial al hombre, niegan a los «seres primitivos» una experiencia ético-espiritual, como si la complicación pasara de unas formas primarias hacia otras de espiritualidad más compleja. Evidentemente, es el legado de los patriarcas de la antropología británica, cuyos postulados son cómodos para estudiosos como A. Cahn que, al observar el tránsito del sacrificio conminatorio al sumiso, no duda en calificarlo como paso de un registro mágico-ritual a otro ético-espiritual («Le sacrifice dans l'hindouisme», *Le sacrifice dans les religions*, París, 1994, p. 201), como si fuera evidente la sucesión cronológica y, por lo tanto, la mejora de calidad del sentimiento religioso. Sin embargo, tenemos constancia de la coexistencia de los dos registros, cuya denominación no puede ser más desafortunada, pues en el segundo registro (que no fase) la ritualización no es menor que en el primero, y en éste lo ético y su espiritualidad pueden tener la misma consistencia que en el segundo. Por ello, prefiero regresar a los añejos postulados recogidos en el texto que, por conocidos, resultan menos agresivos para quien no crea en la mejora de las relaciones de los hombres con los dioses como consecuencia de su institucionalización. Para abundar en la discusión es necesario leer el provocativo libro de Burkert, *Creation of the Sacred* (reseña en *ARYS* 1, 1998).

En efecto, cualquiera que sea la fisonomía del sacrificio, su función es apotropaica, purificadora, propiciatoria y regenerativa, por lo que el intercambio no se produce, como aparenta, en dos niveles diferentes —uno físico, la víctima inmolada, y otro metafísico, el bien espiritual—, sino que participa de un circuito de transformación mental que revierte finalmente a la materialidad de la que había surgido. Precisamente por eso es coherente el pensamiento de que cuanto más apreciable —afectiva, no económicamente— sea el objeto sacrificado, más potente será la energía obtenida como contrapartida.[37]

En los procesos de evolución social sólo algunas comunidades han desarrollado las condiciones ideológicas necesarias para elaborar mecanismos de sublimación mistificadora. Es el requisito necesario para situar la recompensa en el ámbito ultramundano. Una vez alcanzado ese estadio es posible romper la vinculación directa entre lo ofrecido y lo recuperado, y sólo a partir de ese momento adquiere sentido el valor cualitativo de la ofrenda y no su valor cuantitativo.

El capítulo dedicado a los principios conceptuales de los misterios nos permite creer que es precisamente en este estadio de desarrollo en el que se encuentra el pensamiento religioso del mundo clásico cuando los misterios conocen su apogeo y, precisamente por ello, sostengo también desde esta otra perspectiva que es correcto hablar de escala de valores en los misterios, pues el cambio en la conceptualización del sacrificio es expresión del cambio de paradigma en las relaciones con los dioses y con su creación, lo que alimenta y es alimentado por una nueva moralidad.

La falta de una documentación precisa que resuelva indiscutiblemente estas cuestiones podría ser buena prueba de que el ámbito religioso que estudiamos está en esa situación de transición que intentaba reflejar desde la perspectiva del significado de los sacrificios. Pero, al mismo tiempo, como he señalado antes, en el orden sacrificial se mantiene la relación mecánica atribuida habitualmente al orden mágico, que en cierta medida autoriza a la comunidad de fieles a consumir parte de la víctima sacrificada. De ella es importante la carne y la grasa, sin duda; pero en el universo simbólico lo más importante es la sangre, un fluido muy especial, capaz de transferir deseos y voluntades de hombres y dioses con una eficacia reconocida por los oferentes. En ella proyectan capacidad purificadora, potencia regenerativa y fortaleza física y moral, requisitos indispensables para la iniciación, el rito donde se entrecruzan la vida y la muerte, la existencia material y la experiencia espiritual, la regeneración cósmica y la inmortalidad ultramundana.[38] Tal vez por ello no sea exagerado afirmar que todo sacrificio forma parte de una autoinmolación simbólica. Así es la sangre.

El banquete sagrado

> He probado el alimento de los infiernos y, cualquiera que sea mi deseo, ya no puedo volver a la tierra.
>
> *De Tuin der Goden* II 75/6[39]

> Sin ti, no hay festines entre los mortales: tampoco es posible comerciar sin ofrecerte la primera y última libación de vino dulce como la miel.
>
> HOMERO, *Himno a Hestia*, I, 4-6

Sacrificada la víctima propiciatoria, vertidos los líquidos sagrados de las libaciones, la divinidad es invitada, por los efluvios aromáticos de la cocción, a participar en el banquete que los humanos le han preparado.

No se puede afirmar que el banquete sagrado tenga como única finalidad consumir —para no desperdiciar— lo que a la divinidad se ha ofrecido.[40] Sería como aceptar la suposición de Clemente de Alejandría (*Stromateis* VII, 6, 105) de que el sacrificio fue inventado como pretexto para consumir carne, es decir, sólo se sacrificaría cuando hay que consumir, lo cual es obviamente falso.[41] Por una parte, se consume alimento cotidianamente sin que sea necesario recubrirlo con un aspecto sacrificial permanente. Pero, y esto es más importante, no siempre están los mortales invitados a la mesa divina; los menesterosos sólo tienen acceso a la carne como dádiva tras el sacrificio, aceptando así también simbólicamente su dependencia con respecto a los que costean la víctima, en eso consiste el evergetismo sacrificial. Sin embargo, no siempre los mortales están invitados al festín. En efecto, ocurre que, en ocasiones, los alimentos procedentes del sacrificio se consumen completamente en las llamas, de modo que sólo la divinidad recupera imaginariamente con ellos su energía.

En este sentido, es significativa la presencia de divinidades mistéricas en banquetes funerarios, rito mediante el cual se representa la aproximación del difunto a la propia divinidad.[42] Quizá la coparticipación en el consumo sea más primitiva y la entrega al fuego de la totalidad sea consecuencia de una elaboración mayor en el pensamiento, pero lo cierto es que no podemos asegurar un proceso inequívoco en el desarrollo histórico del sacrificio.

Si remontáramos aún más en el tiempo, el sacrificio inicial vinculado a la guerra, no a la caza, parece desvinculado del sacrificio funcional, al que hasta ahora me he referido. En efecto, si la violencia primigenia está en el origen de la sacralización, tal y como se ha expresado en el apartado sobre «religión y ritual», el proceso de mitificación habría convertido la violencia en sacrificio, sin que obviamente hubiera tenido como finalidad el consumo. Éste, sin embargo, se abre paso inmediatamente entre los gestos consecuentes al ejercicio de la violencia, con el objetivo de no desperdiciar los bienes potenciales que emanan de la víctima. Por una parte, ésta purifica, pero como

depositaria de las máculas a ella transferidas, no puede ser consumida. Por otra, la víctima fertiliza, es decir, se le atribuye una potencialidad sexual y regenerativa y una fortaleza moral y física de tal magnitud que sólo mediante la ingestión se evita su pérdida. Tal es el principio del canibalismo[43] y de los aspectos sacrificiales del tabú del incesto. Siempre hay un festín al que uno no está invitado.*

Por otra parte, desde una perspectiva más banal, la sacralización de la comida es una práctica escasamente sorprendente, pues en el alimento se deposita la energía necesaria para la vida, por eso se considera que contiene poderes divinos y de ahí que se haya connotado negativamente su desperdicio.[44] Si la violencia del sacrificio original se vela en el mito se recrea simbólicamente en el ritual, en el que se supone que se afianzan los beneficios requeridos. La conservación del orden logrado por la sociedad requiere una ritualización de cuanto rodea a los procesos productivos a la reproducción. Así se entiende la sistematización de los sacrificios y libaciones que marca el ritmo del tiempo y garantiza el orden establecido en sus distintas formas de articulación, desde el aparato del estado hasta las mínimas células sociales.

Para nuestros propósitos es ese último ámbito el que interesa, pues la gestualidad mistérica sólo subsidiariamente afecta al orden estatal. Tal parece haber sido la pretensión de los gobernantes cuando potencian la implantación de los misterios y tal hubiera sido su función primordial si hubieran sido designadas religiones del estado. No obstante, su mantenimiento como cultos privados restringió su ámbito de acción básicamente a las comunidades de fieles. A pesar de ello los misterios tienen una proyección cívica indiscutible que va aumentando conforme su integración en el aparato ideológico del estado es mayor, hasta la realización específica de ritos en favor de la autoridad imperial. De ese modo, sus ritos, sacrificios y banquetes afectan al orden individual, a las comunidades de fieles y al propio estado romano.

En cualquier caso, en la documentación disponible intuimos que en los misterios existió el banquete ritual, en el que participarían los iniciados. Dado la precariedad de las fuentes, no sabemos si el banquete es una práctica reciente o si forma parte del ritual mistérico desde su propia implantación en los territorios del Imperio. El asunto es relevante, pues de su solución depende en no escasa medida la conexión entre la comunión cristiana y el banquete mistérico, así como el vector de la transferencia, según se detalla en el último capítulo. No obstante, algunas constataciones arqueológicas permiten afir-

* Recuerdo el pasaje de Luciano en el tratadito *Sobre los sacrificios* 9 que vendría como anillo al dedo en cualquier punto de este apartado pero que cito aquí con ocasión de los festines prohibidos: «Cuando alguien sacrifica, ellos [los dioses] tienen un festín, abren la boca para el humo y beben la sangre derramada en los altares, como si fueran moscas; pero cuando comen en casa su alimento es néctar y ambrosía. Antiguamente, los hombres comían y bebían con ellos, como Ichíon y Tántalo. Pero fueron soberbios y charlatanes, por lo que siguen aún penando, y por ello el cielo es infranqueable y prohibido a los que han nacido mortales».

mar que el banquete comunitario existía desde el momento de la difusión de los misterios orientales por el Mediterráneo.

El serapeo A de Delos presenta un refectorio junto al santuario de unos 40 m^2, es decir, para un número reducido de comensales, sea porque no todos los feligreses tuvieran acceso, sea porque la comunidad fuera muy reducida en estos momentos iniciales. En la propia aretalogía serapeica de Delos se afirma: «El dios invita al banquete» (línea 65), lo que inequívocamente le confiere un carácter sacro, que en el contexto de los misterios podría ser incluso sacramental. La conjunción del texto y del hallazgo arqueológico supone un feliz encuentro en beneficio del banquete ritual en los misterios egipcios.[45] En el otro extremo del tiempo, Tertuliano (*Apologético* XXXIX, 15) recuerda los suntuosos banquetes ofrecidos en honor de Serapis.* Ciertamente, el banquete cultual es común a todos los misterios; en él se puede reconocer uno de los instrumentos más eficaces para la integración de los miembros en la comunidad y en la creación de sentimientos solidarios, de coparticipación en un mundo propio, diferenciado del entorno. El mitreo es una construcción óptima, con sus bancos corridos, en forma de *klinai*, a ambos lados de la nave y el ábside al fondo con la tauroctonía, con el dios sacrificando ante los fieles en pleno ágape.

El otro problema, al que he hecho alusión con anterioridad, vinculado al banquete ritual, es el de su simbolismo. La polémica está entre quienes aceptan la existencia de una comunión en la que los fieles participan de la divinidad mediante la ingestión del alimento, digamos, una actividad ritual próxima a la comunión cristiana, y quienes niegan tal hipótesis, al defender que el banquete mistérico no difiere de los que son conocidos en el mundo grecorromano. En realidad, nos encontramos de nuevo ante un litigio que no podemos solventar, pues la carencia informativa se suple con planteamientos apriorísticos, cuya razón de fondo es la proximidad o lejanía del contenido real de los misterios y del cristianismo, asunto que difícilmente se puede atajar de forma «objetiva», pero remito a las observaciones emitidas en el capítulo 5. Naturalmente, como el banquete sagrado es una realidad cultural, se va transformando a lo largo del tiempo hasta adquirir su fisonomía más elaborada, la que conocemos en el cristianismo. Por ello, el banquete mistérico se parece al pagano y también al cristiano. Ahora bien, si se parece más a uno o a otro es algo que «subjetivamente» establece el investigador.

Contemplado desde la perspectiva de sus funciones, el banquete es riquísimo, pues propicia en muy diferentes niveles la cohesión del grupo que en él participa[46] y ritualiza el ciclo natural transmitido míticamente, que tiene como fundamento la aceptación de la muerte como necesidad incuestionable para que continúe la vida. De este modo se vincula el grupo a las fuerzas productivas de la tierra.[47]

* Irónicamente afirma que los bomberos serían repelidos por el humo de una cena serapeica. Hay información epigráfica acerca de estas reuniones simposiásticas de serapistas. Cf., por ejemplo, Vidman, *SIRIS*, 55; MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, pp. 38 ss.

Por otra parte, el espacio escénico en el que se realiza el banquete ritual está bien caracterizado, porque se establecen nexos indudables entre el lugar, el simposiasta y la divinidad. Los mitreos reproducen sistemáticamente la estructura interna en la que el iniciado encuentra el ambiente apropiado para relacionarse con su dios en todos los actos rituales en los que participa, incluido el banquete. Algunos santuarios de los dioses egipcios presentan habitaciones triclinares en las que presumiblemente los miembros de los *collegia*, es decir, de las cofradías, realizaban sus comidas sacras. No se trata de una exclusiva mistérica. La producción mítica de culturas muy distantes ha especulado con esta conexión entre la ingestión del alimento sagrado y el quedar eternamente atrapado. Si nuestra familiaridad cultural nos trae a la cabeza la manzana de Eva, igualmente plástico es el mito japonés sobre la primera pareja, en la que el esposo busca a su mujer muerta tras el nacimiento del dios del fuego. Localizada en el palacio del señor de los infiernos, Izanami, desde el umbral, exhorta a su esposa para que lo acompañe de nuevo a la tierra, donde han de cumplir su destino. Pero Izanami responde con las palabras que encabezan este apartado, con las que deja constancia del cambio que el alimento sagrado ha introducido en su destino.[48]

La oración y la vivencia de lo sacro

> [Concédeme] sacar como fruto del culto que te profeso la verdad en los dogmas sobre los dioses, la perfección en la teurgia y en todas las obras que emprendamos en el orden político y militar, la virtud unida a la buena fortuna y un fin de mi vida sin dolor y glorioso junto con la buena esperanza de mi marcha a vuestro lado.
>
> JULIANO, *Discursos* V, 180 b-c
> (traducción de J. García Blanco,
> BCG, Madrid, 1981)

Entre las actividades cotidianas que más inadvertidas pasan, por su carácter rutinario, se encuentra la oración. Por fortuna algunos estudios han rescatado del olvido esta maleable expresión ritual gracias a la acumulación de una información preciosísima. La documentación recogida procede de fuentes dispares, de manera que logran proporcionarnos una imagen del fiel en acción, a través de sus ruegos, evocaciones, tormentos y angustias, expresados en inscripciones o transmitidos por los textos literarios. En ausencia de textos escritos son inaccesibles las formas de relación de los individuos con sus dioses. Este asunto puede parecer de escaso interés en comparación con los profundos problemas interpretativos que hemos ido viendo en el universo de las creencias o en los ritos más destacados; sin embargo, quien esté

interesado en conocer el funcionamiento real de los misterios debe atender a estas formas de expresión de la piedad. Proporcionan, sin duda, un pulso muy especial de la vida cotidiana. Todas estas prácticas que configuran los ritos menores nos permiten observar vívidamente la religiosidad de los practicantes.[49]

Que sus tribulaciones son de dominio universal no es nuevo y, en consecuencia, las inquietudes expresadas a través de la oración sólo parcialmente pueden sorprender. Pero, además, como las formas de la plegaria derivan de las prácticas habituales en la época, de las que el cristianismo es asimismo heredero, intuimos que los seguidores de los misterios rezaban más o menos como lo presuponemos. Así, por ejemplo, la oración destinada a la obtención de un beneficio habría de ser la más frecuente; esto se colige no sólo de su propia naturaleza, sino también de la frecuencia con la que aparece en la documentación procedente del mundo antiguo.[50]

En virtud, pues, de estas generalidades podemos afirmar que las prácticas religiosas de los seguidores de los misterios estaban integradas en la conducta considerada positivamente por los romanos, incluso por aquellos que no compartieran los postulados de las nuevas religiones o que no participaran en sus prácticas. En consecuencia, a pesar de todas sus rarezas, los seguidores de los misterios eran tenidos por piadosos. Es decir, actuaban desde sus propias convicciones en aquel comportamiento de devoción religiosa que se había convertido en la abstracción divinizada conocida como *pietas*. La *pietas* a la que aquí nos referimos es la estricta observancia de las obligaciones debidas a los dioses, tal y como aparece enunciada en los autores clásicos.[51] Progresivamente, conforme los misterios se van integrando socialmente, las distancias con respecto a las prácticas religiosas tradicionales disminuyen y las apreciaciones más o menos restrictivas que acabo de enunciar dejan de tener sentido.

En ese postrer horizonte escribe Evagrio Póntico (345-399),[52] el teórico proscrito de la oración cristiana. Su tratado *Sobre la oración* es, posiblemente, nuestra mejor guía para reconocer las emociones del orante en la época de redacción de su obra, independientemente del culto al que el fiel esté adscrito. Por ello no resulta sorprendente que reproduzca muchos de los sentimientos dominantes en lo que se vislumbra a través de la escasa información procedente de los misterios: «La oración es una relación íntima del espíritu con Dios» (*Sobre la oración* 3). Es significativa, en este mismo sentido, su recomendación de la sexta sentencia, pero revela la convicción que en la época había sobre las auténticas características de la oración: «Que todas tus súplicas se acompañen con lágrimas. Garantizan el éxito. Tu Señor se alegra de una oración hecha en lágrimas». Y en 28 proporciona una clave sin duda válida para los orantes mistéricos: «No reces únicamente con actitudes externas, dirige tu espíritu hacia la percepción de una oración espiritual, y ello con gran temor».

Ahora bien, al margen de todas estas consideraciones, y aunque a la postre cuanto se pueda decir resulte familiar al lector, es conveniente hacer al-

gunas consideraciones de carácter general sobre la oración en los misterios; más adelante, se precisarán los detalles en cada uno de los cultos.

La oración ya había sido objeto de atención de los propios romanos, cuya intelectualidad se preocupaba por tejer una red conceptual capaz de ordenar la totalidad y explicar las razones por las que el mundo se organiza del modo en el que lo perciben. Es en efecto con tal intención con la que Plinio, en un contexto no específicamente dedicado a asuntos litúrgicos (XXVIII, 3, 11), ofrece una tipología funcional de la oración, atendiendo a las modalidades existentes en la Roma de su época. En primer lugar, sentencia que los sacrificios «sin oración» («sine precatione») no tienen efecto y, en segundo lugar, establece que las plegarias (*uerba*) son de tres tipos: *impetritis*, es decir, para obtener buenos presagios; *depulsoriis*, para mantener alejado el mal y, finalmente, *commendationis*, aquellas que tienen como objetivo una encomienda o una súplica.

Valerio Máximo (I, 1) transmite una clasificación en términos parecidos, corroborando la validez general que habría de tener la inocua taxonomía que los romanos habían elaborado sobre sus plegarias. Por el conocimiento que de ellas tenemos, podemos asegurar que las formas de agrupación han de ser forzosamente más complejas, pues abarcan ámbitos mucho más variados de lo que aparenta esa tripartición pliniana.

La documentación procede de la epigrafía, de la papirología y de los textos literarios, con las naturales características que cada serie presenta. La literatura, lógicamente, es la más rica y, aunque frente a ella la epigrafía goza del prestigio del documento directo, no es por fuerza menos auténtica. Ciertamente, los textos literarios hacen uso de estereotipos, de recursos formales de diversa naturaleza, pero también es verdad que éstos se construyen sobre el mundo de la realidad a la que se refieren y en el que se reconocen los lectores de tales obras.[53] Por consiguiente, la información que en su conjunto —el detalle siempre será discutible— ofrecen los testimonios literarios debe ser considerada positivamente como instrumento para la consecución de nuestro propósito.

Por su parte, la epigrafía transmite, en general, oraciones votivas o funerarias, frecuentemente fórmulas más o menos estereotipadas; no obstante, la epigrafía griega ha proporcionado un grupo de aretalogías, versificaciones proverbiales sobre las virtudes de los dioses egipcios, a las que ya se ha hecho alusión en el capítulo 3. A excepción de las aretalogías, hay una aparente pobreza epigráfica que, en cambio, se compensa con otras informaciones colaterales procedentes, por ejemplo, de *graffiti* o *dipinti*, pintadas callejeras. En muchas ocasiones, sin constituir auténticas imprecaciones, transmiten información sobre las condiciones o fines con los que se emite la oración y cómo experimenta el individuo su relación con lo sacro.

Los papiros, por su parte, dada su procedencia egipcia casi exclusiva, contienen elementos específicos que tal vez no sean de aplicación general. Me refiero especialmente a la debatidísima interferencia en los misterios de la magia, cuya práctica me inclino a creer que fue bastante generalizada, a

pesar de que no podamos determinar las características regionales, por la escasez de documentos que corroboren la difusión de tales prácticas. No obstante, la aparición en Hispania de una lámina de oro del tipo *lepídes*, escrita en griego y con una formulación claramente mágica,[54] o —en una dimensión completamente diferente— el famoso papiro Derveni en las proximidades de Tesalónica,[55] indicarían que pudo haber una difusión y frecuencia mayor de lo que habitualmente se supone. En consecuencia, la información recabada en Egipto gracias a los papiros no tiene por qué ser de exclusivo valor para aquel país. De todos modos, admito que una excesiva generalización tampoco es saludable, pero el rigor hipercrítico llega a resultar demasiado frustrante. El problema es que no hay metro y así sale la confección a medida.

En cualquier caso, de una manera más o menos general, podemos distinguir además de las oraciones votivas, las consultivas, las súplicas, las acciones de gracias y todo tipo de imprecación o invocación vinculado a los diferentes actos cívico-religiosos, como las inherentes a los juramentos, los sacrificios, libaciones, purificaciones, himnos, actos militares, desacralizaciones, etc.

Este somero elenco no hace más que ratificar algo sobradamente conocido, como es la ritualización de todos los actos particulares o públicos en el mundo romano, que requerían la aquiescencia de los dioses implicados en tales actos. Esa relación perpetua e inmediata de las gentes con sus dioses, por muy ritualizada que fuera, pone en entredicho la idea totalmente extendida de que los romanos, o mejor, los habitantes del Imperio, estaban muy insatisfechos con su sistema religioso, basándose en un incontrastado supuesto acerca de los escasos sentimientos de sensibilidad religiosa que suscitaba. En realidad, creo que se confunden dos cosas bien diferentes: por una parte, la institucionalización ritualista que despierta críticas y, por otra, un fluido religioso personalizado en los individuos que no es tan obvio, pero que se encuentra cuando se quiere buscar en las páginas de la literatura antigua. A su vez, esos dos niveles que funcionan como circuitos paralelos, aunque en perpetua comunicación, están entrecruzados con un pensamiento filosófico-religioso, sumamente atractivo para los investigadores, pero que no atiende tanto a los problemas de la religiosidad popular, como a los intereses del estado, siempre coincidentes con los de sus grupos dirigentes, que ensayan sistemas supraestructurales para justificar teleológicamente el orden imperial. El sistema tradicional (que no es sólo el de los dioses olímpicos, sino todo lo que es colateral a ellos, es decir, los *sacra publica*, además de cuanto estaba de acuerdo con las costumbres de los antepasados, *mores maiorum*) no ha dejado de ser sustancialmente válido para la masa popular, sino que no resulta del todo eficaz para el grupo dominante que encuentra en aquel sistema demasiado desorden, poco refuerzo para el nuevo régimen y escasas habilidades para la integración de esa inmensa población con culturas variadísimas que configura ahora la realidad social del Imperio.

Por tanto, creo que las razones que propician la difusión de los misterios orientales no estriban tanto en una radical desestructuración religiosa de la

población —pues hubieran tenido mucho más éxito del que se constata—, sino en una multiplicidad de factores que con enorme esfuerzo van desenmarañando paulatinamente los estudiosos.

Pero la oración no consiste únicamente en las imprecaciones normativas, sino en todas las variantes de la aproximación del fiel a la divinidad. Y según veremos, la documentación sobre los misterios es suficientemente abundante como para percibir esa riqueza, rayana, en ocasiones, con una indiscutible belleza formal.

Desde el punto de vista del significado religioso, la oración mistérica se supone que está alejada de la imprecación coactiva propia del universo de la magia, pero lo cierto es que los fieles abrazan gustosos esa otra modalidad de contacto con el universo de lo divino, como se ha puesto de manifiesto en el iseo de Baelo Claudia (Belo, Cádiz).[56] En los misterios encontramos a un orante sumiso, humildemente entregado a la voluntad de su divinidad. A fin de cuentas no deja de ser una estrategia en busca del éxito deseado, pues sabe que los dioses se dejan seducir por una plegaria sentida, de manera que el individuo puede participar en la confección de su propio destino solicitándolo a través de la oración.

La aproximación al ente divino con una previa declaración de *servitudo* parece sumamente eficaz, es prueba de la *pietas* y del abandono de cualquier posición de soberbia, para no acabar como Ichíon y Tántalo (Luciano, *Sobre el sacrificio* 9). Por ello, el término *famula* no es extraño como autodenominación entre las seguidoras de las diosas;[57] un ejemplo elocuente lo encontramos en la inscripción funeraria de Pretextato y su esposa Aconia Fabia Paulina, que tras expresar todas sus dignidades en los cultos, se declara sencillamente *famula*;[58] más modestamente, otra devota que había conocido la esclavitud dice en su epitafio: «Hic sita Reginae famula est cognomine Tyche».[59] No se trata más que de unos ejemplos en femenino para ilustrar una práctica que reconocemos como habitual.[60]

Las razones por las que se implora a los dioses son de toda índole, como siempre ha ocurrido, pero las circunstancias extraordinarias favorecen la producción de plegarias o de acción de gracias. Están atestiguadas oraciones con motivo de viajes, al emprenderlo para recabar protección, durante el viaje cuando se pasa ante un afamado lugar de culto o cuando es preciso atracar en un puerto, pero también se reza una vez realizado con éxito el viaje en agradecimiento por el favor obtenido. Pero cuando el viaje fracasa igualmente se entonan oraciones, pues los náufragos supervivientes llenan los santuarios de cuadros pintados con escenas alegóricas a su providencial salvación, como aún hoy se conservan en muchas iglesias portuarias. La salvación (*soteria*, *salus*), que ha sido objeto de discusión a propósito del Más Allá, se manifiesta aquí en su dimensión más mundana y junto a las historias de náufragos los templos reciben masivamente exvotos alusivos a curaciones milagrosas. Ojos, orejas, manos, pies, piernas, hígados, matrices, dedos y cuantos elementos del organismo se les hubiera ocurrido sanar eran depositados en terracota o metal, en sus moldes o sencillamente los vaciados,

ornamentos genuinos que exaltan la cualidad milagrera de la deidad implorada. La vida misma es, en definitiva, objeto de oración.

¿Quién no se dejaría seducir por esta propaganda soberbia de la incuestionable omnipotencia de la divinidad cuya residencia se engalanaba con las muestras de solicitud y agradecimiento de sus devotos? El fiel pertinaz no requiere demasiadas constataciones, cualquier sencillo testimonio es prueba irrefutable del milagro acontecido. ¡Suerte tienen los dioses de que sean pocos los creyentes tan rigurosos como el apóstol Tomás!

3. Los ritos frigios

El problema de la llegada de Cibeles a Roma afecta a la propia conformación de sus rituales tanto desde sus dimensiones reales como imaginarias;[61] no nos detendremos, pues, ahora en aquellos asuntos que, sin embargo, son significativos para lo que se pretende estudiar aquí.

La imagen de la diosa que se traslada a Roma parece haber sido una piedra meteórica sin rasgos antropomorfos en la que supuestamente reside la divinidad. Estas manifestaciones llamadas betilos suelen ser negras por su origen estratosférico; su forma redondeada estimula su asociación con el miem-



FIGURA 42. Ara que conmemora la llegada de Cibeles a Roma. Dedicada por Claudia Syntyche. Roma, Museos Capitolinos.

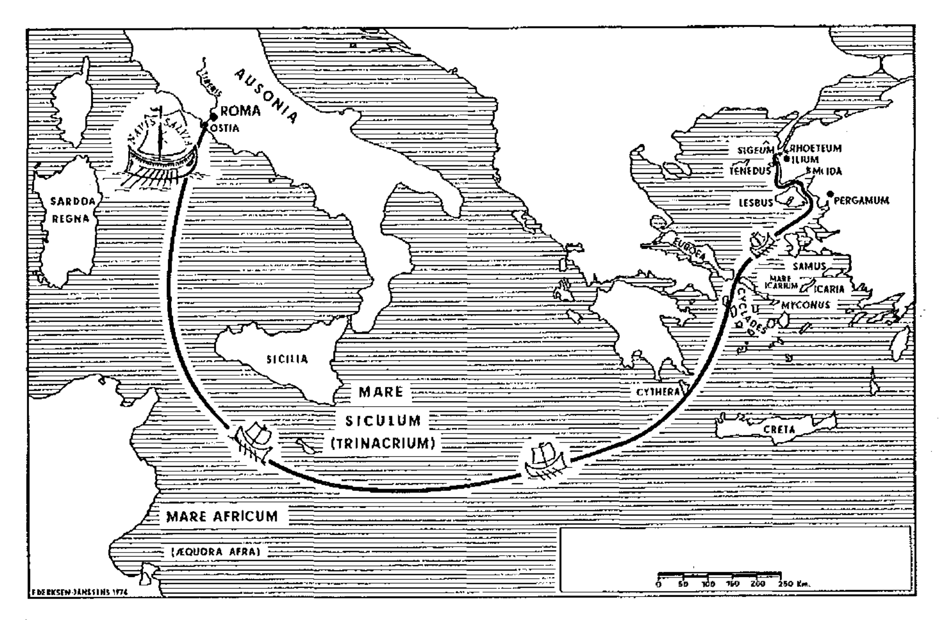


FIGURA 43. Mapa del viaje de Cibeles de Pesinunte a Roma, según Ovidio, *Fastos*, IV, 247-292.

bro viril y con la fertilidad. Con frecuencia, la actividad cultual va haciendo desaparecer su inquietante morfología, de modo que se talla para otorgarle rasgos antropomorfos al tiempo que se ritualiza su ropaje y ornamentación, dando lugar finalmente a estatuas convencionales. En cualquier caso, el betilo que penetra en Roma no es más que un símbolo del complejo religioso que se instala paradójicamente en el Pomerio, ese espacio sacro físico y simbólico de la ciudad en el que no tienen cabida ni los hombres armados ni los dioses extranjeros. En efecto, no se trata de la llegada aislada de una diosa, sino de una diosa con todo su aparato doctrinal y litúrgico, transmitido y ejecutado por unos servidores procedentes de un sistema cultural distinto al de los romanos. Se asume, por lo general, que a éstos aquellas prácticas cultuales les resultaban tan extrañas y abominables que terminaron prohibiéndolas. Ello se deduce de un texto de Dionisio de Halicarnaso (*Antigüedades romanas* II, 19, 5), quien señala que nadie nacido romano puede, como consecuencia de un decreto senatorial, pasearse en procesión por la ciudad ataviado con el atuendo multicolor, pidiendo limosna, ni escoltado por los tañedores de flauta, ni tampoco puede venerar a la diosa siguiendo los rituales frigios.

De este modo, un culto que logra aparentemente una triunfal recepción en Roma se convierte de forma precipitada en una práctica casi proscrita, perseguida y denostada. Tan rápido cambio de actitud requería, lógicamente, una explicación que, habiendo sido proporcionada por los propios autores antiguos, se reproduce acríticamente por los estudiosos modernos.[62] Parece

coherente que con motivo de la inauguración del templo propio de la Magna Mater en el Palatino en el año 194 se instauraran fiestas y se regulara el culto que tantas novedades introducía en los hábitos romanos. En efecto, los pretores eran los encargados de organizar sus fiestas (Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas* II, 19, 4), aunque los responsables del culto eran en su totalidad forasteros, frigios castrados, lo que habría de producir algunas fricciones entre unas y otras formas de autoridad, es decir, entre los responsables religiosos y los políticos. En las fiestas se sacaba la imagen de la diosa en procesión y los fieles llevaban figurillas alegóricas que mostraban a la altura del pecho, mientras pedían limosna para el culto (Polibio, XXI, 6, 7 y 37, 5). La regulación de los *Megalesia* parece, pues, más relacionada con el afán de control aristocrático que con la sorpresa que sus ritos pudieran causar. Esta es más bien la excusa esgrimida para actuar contra la popularidad del culto.

No quiero decir que todo cuanto sobre el culto se ha escrito sea una farsa o un error, pero es legítimo expresar abiertamente las inconsistencias que la información genera.

Dado el conocimiento recíproco entre Roma y el Oriente helenístico,[63] resulta extraño asumir que el Senado romano estuviera absolutamente desinformado sobre lo que suponía la introducción del culto anatolio en la ciudad, dadas las características de los ritos que, supuestamente, habrían de obligar a la posterior prohibición; la pretendida ingenuidad senatorial no concuerda con sus procedimientos habituales. Si se produjo, pudo haber tenido otras causas diferentes. Pero, desde una perspectiva cultural, mayor extrañeza produce la necesidad de prohibir algo tan extraordinariamente repugnante para la mentalidad de los romanos. Si verdaderamente las prácticas frigias eran repudiadas, su prohibición sería perfectamente inútil, pues nadie en Roma acudiría en busca de alimento espiritual a un banquete destinado a un paladar ajeno.

En virtud de estas dos consideraciones me da la impresión de que las restricciones a las que se sometió el culto frigio estuvieron ocasionadas por motivaciones distintas a la alienidad de sus rituales.

Más bien me inclino a pensar —mera suposición, pues la información literaria no se traiciona— que en la disputa interestamental con ocasión de la llegada de la diosa, el triunfo aristocrático, con su patrocinio formal, es una manera de mitigar el rancio populismo que había alcanzado la diosa frigia antes de su llegada a Roma. La inevitable aceptación en la ciudad es aprovechada por la clase dominante para situarse a la cabeza del cortejo, de manera que la intervención plebeya es casi totalmente eclipsada. Aquellos acontecimientos no son más que una anécdota que revela las distintas tendencias que en lo religioso expresan los diferentes estamentos sociales. La usurpación aristocrática no elimina el profundo sentimiento plebeyo que se expresa propenso a los nuevos juegos rituales importados. Así se explica que, aun teniendo cabal conocimiento de los ritos frigios, el Senado se ve impelido a aceptar el nuevo culto, foco de identificación popular. La reelabora-

ción aristocrática —única propietaria de la palabra escrita— arrebata, en una artificial leyenda, el protagonismo plebeyo, hasta el punto de que el Senado apadrina la llegada. Y, por otra parte, se entiende que la plebe, gozosa y contestataria con la novedad, se manifieste efervescente a pesar de la intentona aristocrática por domesticar el culto, e incapaz de doblegarlo a través de la manipulación, ataja el problema con la violencia legal, enjaulando a la fiera y relegando a la ciudadanía a la pasividad del espectador.

Desde esta perspectiva se hace más inteligible la intransigencia de un «orden romano» que no es el de todos los romanos, sino el de su clase dirigente. Ésta es la que veía con preocupación las alteraciones convivenciales que el carácter orgiástico del culto y sus prácticas de castración podían introducir en la racionalidad religiosa y existencial de los «buenos romanos». Así pues, la *lavatio* a la que se somete la diosa en el Almo, uno de los arroyos de Roma, a su llegada a la Urbe, no la priva de cuantas contaminaciones resultan sospechosas para la aristocracia romana.

En realidad, el baño en el Almo es una expresión simbólica del primer paso en el proceso de romanización de la diosa. El segundo será la legislación restrictiva, que, a su vez, manifiesta que el proceso de integración en la «romanidad» no había sido tan intenso o acelerado como hubiera querido el *ordo senatorius*. La resistencia divina abría una senda hacia la marginalidad que el grupo aristocrático no podía tolerar. Y, a partir de ahí, se reconduce el proceso de implantación del frigianismo en Roma, al ritmo pretendido por los dominantes. Entretanto, los misterios frigios mantenían vigorosos sus rituales, que se convierten en un referente ideológico persistente en la construcción del imaginario romano.

La eviración

> Obra para que quieras ser siempre niño.
> OVIDIO, *Fastos* IV, 226

> De los hombres surgen gallos, pero de los gallos no surgen hombres.
> DIÓGENES LAERCIO, IV, 43, 2

Dentro de los rituales propios del frigianismo hay dos que han despertado un especial interés en los estudiosos. Por una parte, el del sacrificio del toro y, por otra, el sacrificio de la masculinidad, sin duda por la morbosa recreación de los autores antiguos respecto a ambas prácticas y la receptividad no menos expectante de los autores modernos. Parece claro que ambos problemas poseen esa virtuosa capacidad de atraer el interés a través del tiempo.

En el cambio del siglo IV al V Prudencio, el poeta cristiano que expresa de forma más grandilocuente su repugnancia por los ritos frigios, proporciona una de las múltiples descripciones que tenemos sobre la ofrenda de los genitales:

> Mete el sectario el cuchillo en su cuerpo y aplaca a la diosa madre con mutilación de brazos. También su liturgia mística prescribe delirar y dar volteretas. La mano derecha del impío es entregada rápidamente a la mutilación porque cree que el dolor de la herida le conquista el cielo. Éste ofrece la mutilación de sus órganos genitales; para mitigar a su enconado numen, resuelve hacerse medio hombre, arrancando de sus ingles un don vergonzoso para la diosa; después de arrancarse la fuente de la virilidad, se bebe Cibeles la sangre palpitante (Prudencio, *Perist.*, X, 1061-1070).[64]

Resulta difícil mantenerse impasible ante semejante ritual, pero lo cierto es que, por lo general, la cuestión de la emasculación se ha planteado en unos términos excesivamente anecdóticos, formalistas y fenomenológicos.[65] En mi opinión, resultan más provechosas las aproximaciones de corte antropológico, como las que interpretan las mutilaciones irreversibles como marcas de los estadios sucesivos en el proceso de maduración social.[66] La falta de conciencia por parte de la sociedad receptora de esos significados liminales necesarios para la identificación de la nuclearidad de su propio sistema impide que capten inicialmente la función cultural que la adopción de un culto como el de Cibeles puede representar en su construcción ideológica. Sólo en el siglo IV la intelectualidad será capaz de elaborar sistemas de representación simbólica sobre tales mecanismos, una vez que los misterios frigios ejerzan una función nuclear en la supraestructura ideológica de Roma. Había sido necesario recorrer un largo camino para identificar la función integradora de un culto con ritos de violencia tal que su simbolismo escapaba a sus observadores. Por ello, la historia del isismo es diferente. Su persecución inicial respondía a razones políticas, de confrontación entre facciones de su clase dirigente, y no a la alienidad de sus ritos, como excusa para la sumisión de sus seguidores.[67]

En cualquier caso, las nuevas perspectivas nos permiten observar con mayor complejidad el significado de la eviración en el contexto cultural de la Roma imperial, pues hasta ahora el problema se había tratado de forma más bien simplificada.[68] Borgeaud ha destacado el alcance de la eviración al señalar que los galos pertenecen a la categoría de *castrati*, es decir, eunucos privados de pene y de testículos (Plinio, *Historia natural* XI, 262); esta modalidad extrema los distingue de los *spadones*, privados por ablación de sus testículos, y de los *thlásiae*, cuya disfunción se realiza por aplastamiento, por lo que pueden, como los *spadones*, tener erecciones.[69]

Sea como sea, había, en efecto, dos versiones interpretativas antagónicas derivadas de la prevalencia del mito o del rito.

Para unos, la ablación sería una práctica ritual consolidada que requería una justificación mítica, para lo cual se elabora la historia de la castración de Atis; tal sería, por ejemplo, la construcción de Frazer y quienes lo han seguido.[70] Así tomada, la explicación en solitario no resulta aceptable, porque descarnadamente expuesto el razonamiento sería el siguiente: como tenemos por costumbre mutilarnos, inventémonos que nuestro dios lo hizo y po-



FIGURA 44. Urna del archigalo M. Modio Máximo de Ostia, en la que se muestra la ambigüedad y simbolismo de los términos.

dremos entender por qué lo hacemos nosotros. Probablemente es de este modo cómo el absurdo ha quedado integrado en el sistema explicativo. Como variante de esta versión está aquella que reproduce posiciones evemeristas, y supone que existió efectivamente un personaje histórico, que, habiéndose cercenado los testículos, fue divinizado.[71] Su culto incluiría naturalmente la práctica de la eviración entre sus más fervientes seguidores.

Éstos son los galos, en latín *galli*, término que contiene una ambigüedad semántica,* inexistente en griego y que se pierde en nuestra transcripción, pues se refiere tanto al grupo étnico procedente de la Galia asentado en Anatolia,[72] como al gallo altanero que castrado deviene capón; la literatura latina explota esa ambigüedad de resonancias culturales extraordinarias para Roma.** En cualquier caso, no sabe-

* Véase, por ejemplo, Isidoro, *Orig.*, XII, 7, 50: «Gallus a castratione vocatus; inter ceteras enim aves huic solo testiculi adimuntur. Veteres enim abscisos gallos vocabant». Una revisión general del asunto en E. N. Lane, «The Name of Cybele's Priests the "Galloi"», en E. N. Lane, ed., *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, RGRW 131, Leiden, 1996, pp. 117-133, donde defiende la conexión entre la instalación de los galos en Anatolia, la denominación del río Galo y el término para designar a los sacerdotes de la Gran Madre. La ambigüedad es asimismo explorada por P. Borgeaud, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, París, 1996, pp. 119-120, quien señala que los ruidosos sacerdotes cibélicos comparten nombre con los escandalosos galos cuando van al combate (Livio, XXXVIII, 17, 4), analogía que ciertamente no pasaría inadvertida a los lectores romanos, pero probablemente sólo a un investigador francés se le podría haber ocurrido una pregunta como la que él se formula: «Cela devrait-il nous entraîner à supposer que la Mère des dieux fut elle-même considérée comme étant gauloise?» (p. 120); afortunadamente, a renglón seguido, se responde de modo negativo (lo que revela la inutilidad de la cuestión, producto de sus propios procesos intelectivos, que reaparecen en el apartado siguiente, cuando sugiere que los gálatas podrían haber sido proclives a servir a la Cibeles Anatolia porque habrían conocido a la Madre de los Dioses —bajo otra fisonomía más arcaica— a su paso por Marsella (pp. 120-121), por más que luego dé marcha atrás de nuevo).

** En efecto, a los galos se les atribuye un valor excepcional derivado de su invasión de Italia septentrional y su toma de la ciudad de Roma entre 390 y 387 bajo el liderazgo de Breno, asunto al que se dedica el final del libro V del *Ab Vrbe condita* de Livio (V, 48). La derrota física sólo se puede digerir mediante la elaboración de un triunfo imaginario, lo que explica la creación de la leyenda de Camilo (Liu. V, 49, 1-2; 50, 6; VI, 14, 11; Dionisio de Halicarnaso XIII, 13; Plutarco, *Camilo* 29, 1-2). Ese comportamiento es habitual entre los vencidos. Las sucesivas derrotas de los judíos frente a Roma (66-73, 117-119, 132-135) generan una litera-

mos de dónde surgen estos *galli*, porque la noticia más antigua que poseemos sobre la práctica que los caracteriza corresponde a la información transmitida por Plutarco (*Nicias* XIII, 4) según la cual un individuo se habría castrado con una piedra sobre el altar de los doce dioses en el Ágora de Atenas, en el año 415 a.C., pero ignoramos si este asunto tiene relación alguna con el ritual frigio, pues nada se especifica al respecto.[73] Sin duda hubo de existir una conexión entre el nombre de los invasores y los sacerdotes de Cibeles, quizá porque se apropiaran de la jerarquía del culto a cambio de la aceptación de un ritual que les sería inicialmente ajeno. De hecho, la leyenda de la eviración no la tenemos confirmada en la variante más divulgada por el mundo grecorromano hasta el siglo II, gracias al relato del mito que hace Pausanias, según he señalado en el capítulo correspondiente al sistema de creencias.

En tales circunstancias cabría la posibilidad de que la emasculación fuera una práctica frigia anterior a la llegada de los galos y que fuera conocida desde antiguo entre los griegos; de hecho, el sumo sacerdote de la Ártemis Efesia ya en el s. V a.C. estaba emasculado y probablemente también desde fechas muy anteriores. Si así hubiera sido, carecería de sentido la sorpresa senatorial ante tales prácticas. Pero es posible que su introducción fuera posterior, coincidente en el tiempo con la transmisión literaria del mito. Entonces quedaría por explicar de dónde procede el rito de la eviración y por qué se perpetúa en el ambiente cultural grecolatino hasta el punto de provocar la composición de un mito etiológico. Buena parte de la literatura latina sigue este modelo explicativo, pues la castración de los galos está precedida de su locura, de modo que el hábito de los seguidores de la diosa en Frigia sería imitado por sus seguidores en Roma. Señala Ovidio (*Fastos* IV, 363) que quien bebía de las aguas del río Galo enloquecía. Sin duda, por simpatía con la locura de Atis que justifica su castración en Pausanias (VII, 17, 11), Arnobio (*Contra los gentiles* V, 7) y Juliano (*Or.* V, 167 d), que a su vez está impregnada de la propia locura de Cibeles (Ovidio, *Fastos* IV, 363; Diodoro, III, 59, 1; Fírmico Materno, *De err.* III, 1; en el *Primer Mitógrafo del Vaticano* la causa de la eviración son los celos I, 225, Dain, o el odio III,

---

tura triunfalista en la que un mesías militar venga imaginariamente al pueblo elegido, como se lee en los *pseudoepigrapha* veterotestamentales; por ejemplo 2 *Baruc* (M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, París, 1948; N. R. M. de Lange, «Jewish Attitudes to the Roman Empire», en P. D. A. Garnsey y C. R. Whittaker, eds., *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge, 1978, pp. 255-281 y 354-357; para la identificación de Babilonia y Roma en esta literatura cf. P. Bogaert, *Apocalypse de Baruch* I, París, 1969, pp. 336-339. Agradezco a K. Hopkins la información proporcionada sobre este tema). La derrota de Estados Unidos en Vietnam es reparada cinematográficamente por un solitario y heroico Silvester Stallone (Rambo) inútilmente empeñado en imaginar que es posible cambiar el resultado de la historia desde el celuloide. Por su parte, César es un vengador de Roma y en esa dimensión puede entenderse la popularidad de su *Guerra de las Galias*. La introducción de Cibeles, cuyo culto era administrado por sacerdotes galos, conllevaba una cierta afrenta para la orgullosa Roma que sólo se sentía maliciosamente recompensada ante la consideración de que los *galli* de aquella diosa eran capones.

28, Zorzetti-Berlioz). El tema de la locura es retomado parcialmente por los detractores cristianos, aunque logran elaborar una teoría más compleja a propósito del simbolismo de la eviración.[74]

Para otros, el imaginario precede al rito, de manera que una sociedad elabora el mito y, una vez establecido el ejemplo, sus varones imitan al modelo. Así expresado, el procedimiento resulta igualmente sorprendente, pues no se explican las razones por las que se crea un mito con tal contenido y, lo que es peor, por qué se trasciende del imaginario a la realidad, obligando a una parte de sus varones a sacrificar su potencialidad reproductora. Es decir, no se comprende por qué los seguidores de la diosa frigia actúan de ese modo cuando los isíacos no se encierran en un sarcófago ni los cristianos se crucifican. En este caso, además, las indagaciones que se han llevado a cabo para explicar la razón de la existencia de un mito de tales características en el mundo anatolio no han llevado más que a postulados inverosímiles[75] o estériles.*

Esas son algunas de las preguntas básicas que es preciso plantear para llegar a entender por qué existe ese rito y por qué persiste en el mundo romano. Es decir, cuál es el contexto de su construcción y qué función social desempeña posteriormente para que se mantenga. Si en el estudio de los valores hemos destacado algunos elementos que contribuían a comprender los postulados del mito en esa dimensión, ahora podemos encajar mejor todo el sistema de referencias si pensamos que la elaboración del mito está en relación con el paradigma de la madre-castrante que provoca la reacción perversa en el hijo-amante. Es decir, se trata de un escenario en el que se ha transgredido el umbral de la fantasía y se ha pasado a la realidad, lo que justificaría una elaboración mítica, para proporcionar una respuesta cultural a una praxis sexual prohibida; pero simultáneamente se articula un comportamiento social orientado a la alimentación de la demanda de la madre/diosa. La satisfacción absoluta del requerimiento hubiera supuesto la desaparición del grupo social. Por ello, para evitar la contradicción entre la fantasía y lo

* En efecto, la búsqueda filogenética pierde su rastro en Mesopotamia, en condiciones históricas completamente ajenas a las que corresponden al mito en el complejo histórico en el que lo conocemos; por lo tanto, no resuelven nuestros problemas, aunque nos abruman con su erudición, pero es que, además, en esa misma orientación biogenética se construye una explicación mecanicista según la cual los castrados no son útiles en las circunstancias que rodean la guerra y sus consecuencias, por lo que se convierten en los más probables supervivientes. La existencia de ejemplos aislados de consagrados en lugares insólitos (como los seguidores de la Madre Anatolia en la ciudad santa de Hierápolis), supervivientes gracias a que la mutilación los ha hecho inútiles, no es buena ayuda para la hipótesis. En primer lugar, porque muchos otros grupos en iguales circunstancias serían pasados por las armas, precisamente por su inutilidad: de ellos no hay referencia pero lo anecdótico parece más bien la subsistencia. En segundo lugar, porque son inútiles para la supervivencia del grupo; que ellos se salven es culturalmente insignificante, pues el exterminio de su grupo cultural está garantizado por su mutilación: mal rebaño haríamos con un capón como semental. Por esas razones es poco convincente en términos históricos el esfuerzo de W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979, pp. 99-122. Por su parte Borgeaud destaca como virtud de la pesquisa de Burkert la ayuda proporcionada para la definición de los rasgos de liminalidad de este tipo de personajes (*La Mère des Dieux*, pp. 76-78).

real, se especializa un grupo en su servicio, que es el que complace a la diosa/madre castrante en representación de la colectividad y no como estrategia de preservación individual. Esto hace que ya no sea necesario que toda la población cumpla el requerimiento divino, pues basta una vez más con la alegoría de la *pars pro toto*. Para ser sacerdote de la diosa es precisa la ablación y, mirándolo al contrario, la gratificación para el emasculado es participar en el servicio de la diosa. El sacrificio de la masculinidad se hace en nombre de la colectividad y su recompensa es obtener el control del culto.* Sin embargo, desde la óptica romana, la mutilación del cuerpo ha provocado una alteración en la naturaleza del individuo que impide su integración normalizada en el cuerpo social. En este caso, frente a otros ejemplos estudiados desde perspectivas antropológicas, no se trata de un estadio necesario en el proceso de maduración social,[76] sino una manifestación de la dedicación especializada y exclusiva al culto metróaco. Por lo tanto, la renuncia a la integridad física conlleva una renuncia a la integración social.[77] Pero es que, además, desde el punto de mira de la virilidad romana, la emasculación anula la hombría con lo



FIGURA 45. Estatua de un galo. Roma, Museos Capitolinos.

* No acabo de entender las restricciones que se han planteado para la interpretación de la eviración como rito para alcanzar el sacerdocio. G. Thomas («Magna Mater and Attis», *ANRW*, II, 17.3, Berlín-Nueva York, 1984, pp. 1.500-1.533) se opone a denominar sacerdotes a los castrados por Cibeles. Södergard, «Ritualized Bodies», p. 174, se inclina a denominarlos «cultic personnel» para evitar las connotaciones cristianas. Pero como él mismo recuerda, Plinio (*Historia natural* XXXV, 165) llama sacerdotes a los galos: «... Matris deum sacerdotes, qui Galli vocantur...». Ni influencia cristiana, ni confusión en la Antigüedad, los galos son los sacerdotes del culto metróaco en Roma. A favor de esta interpretación podríamos sugerir el término empleado por el autor bizantino Juan Lido (*De Mensibus* IV, 49) para referirse al responsable del sacrificio de un toro para obtener positivos resultados en el campo: *archiereus*; con buen sentido, D. Fishwick, «The *Cannophori* and the March festival of Magna Mater», *TAPhA*, 97 (1966), p. 196, lo ha reconocido como el archigalo, con lo que *gallus* y *hiereus* resultarían sinónimos en el culto metróaco.

que el galo se equipara al esclavo ante los ojos de los romanos, como se advierte en numerosos casos conocidos.[78]

Desde esta perspectiva, el mito de Cibeles-Atis, además de atender a los órdenes organizativos que anteriormente se han señalado, da prioridad a un modelo de relaciones socioparentales que, sin duda, encontrarían explicación en la formación histórica que crea el mito. A falta de un preciso conocimiento de esa situación originaria, nos hemos de conformar con la reelaboración efectuada por los autores grecolatinos, es decir, la reinterpretación de aquellas otras formaciones históricas que adoptan como propio el culto. Allí, en sus nuevos espacios imaginarios y reales, desempeña un papel determinante para la confección del imaginario vinculado al tabú del incesto, regulando de este modo un conjunto de actos que dan paso del escenario de las fantasías al de las realidades en torno a las consecuencias de un determinado sistema de relaciones materno-filiales. Y así, el modelo de la madre-devoradora, que continúa existiendo en las formaciones sociales que acogen el culto de Cibeles, queda ritualizado a través de su complejo litúrgico, que, lógicamente, incluye —dentro de la dramatización— la perversión, es decir, la aceptación ritual de los efectos de ese modelo de relación.

Para explicar la persistencia a título individual sería conveniente reconocer hasta qué punto los misterios podían someter a una relación de dependencia personal al fiel. Un síntoma lo hemos advertido en la actitud servil del orante. Si la diosa reclama la castración para el servicio divino, sus deseos serán satisfechos por aquellos individuos que afectivamente sean proclives a traspasar la fantasía haciéndola realidad, lo cual es sólo posible en unas condiciones económicas, sociales e ideológicas propicias; físicamente sólo necesitarán un estímulo coyuntural, una predisposición que los enajene mediante la ascesis mística, la música, el consumo de sustancias alucinógenas y un cuchillo de pedernal.*

El fiel ha perdido su virilidad, aquello que reclamaba la madre-devoradora, pero ha preservado su individualidad como realidad no absorbida y enajenada. Persiste la vida, aunque cercenada, porque el hijo ha reaccionado antes de que fuera demasiado tarde. La madre no quiere eliminarlo (de hecho, le ruega a Zeus que lo mantenga vivo), desea su falo y lo consigue. Gana un fiel servidor al que, en contrapartida, otorga su eterna y divina protección. El celibato está garantizado de modo incontrovertible, de manera que no habrá posibilidad de renuncia o traición. El ejemplo de Atis ha surtido efecto.

Pero, al mismo tiempo, se puede comprender el proceso históricamente, de manera que el culto, importado, trae consigo un mito elaborado en otro

* Es decir, lo que acertadamente Södergard, «Ritualized Bodies», p. 188, denomina «estímulos extrínsecos», frente a los intrínsecos, que se centran en la *imitatio Attidis*; a su vez esos estímulos o motivaciones provocan efectos o funciones asimismo intrínsecas (la creencia de que su sacrificio fertiliza la tierra o posibilita el ciclo vegetal o garantiza la pureza cultual) o extrínsecas (la localización de elementos liminales, la preservación del grupo o la satisfacción de la demanda de la Madre-castrante).

registro cultural; de ahí la reluctancia de los romanos. Sin embargo, como el culto se introduce en una circunstancia de conflicto interestamental, el reconocimiento plebeyo en el nuevo sistema referencial puede favorecer la articulación de una actitud política organizada contraria a los intereses aristocráticos. Por ello se ataja la participación ciudadana en el culto aduciendo su extranjería. En cambio, Roma no está en disposición de rechazar el culto. La diosa ha entrado en el Pomerio con todas las de la ley, ha protegido a la ciudad y Aníbal ha sido vencido. Ella ha cumplido su parte del contrato, los romanos no se atreverían a transgredir la suya ante una diosa así. Y para alimentarla restringen la posibilidad de satisfacer su apetito devorador a un grupo social extranjero. Los denostados *galli* cumplen, por consiguiente, una función social bien precisa: gracias a ellos, los romanos preservan su integridad física y obtienen la protección de Cibeles; por ello, aunque los detesten, los necesitan y jamás hubieran podido renunciar a estos nuevos servidores de la patria.

En el interior del culto persiste su sistema de ritos, entre los que se encuentra bien consolidada la eviración.* La posterior relajación de las relaciones conlleva la adopción del mito en el sistema referencial romano, que gana, así, una lectura apropiada para preservar el tabú del incesto en su férrea organización patriarcal.

Y entre los autores antiguos hay uno que nos conduce a la correcta interpretación de este universo de significados. Me refiero, naturalmente a Lucrecio (*Sobre la naturaleza de las cosas* II, 614-617 y 621-623):

> Le (a Cibeles) asignan Galos, para significar que los que han ultrajado la divinidad de la Madre y se han mostrado ingratos hacia sus progenitores, son indignos de tener prole viva ... Los Galos blanden espadas ante sí, emblemas de su violento delirio, para infundir en las almas ingratas y en los impíos pechos del vulgo un sagrado terror ante el poder de la diosa (traducción de E. Valentí, Barcelona, 1985).[79]

Clemente de Alejandría (*Protréptico* II, 13) transmite una noticia emparentada con lo que estamos viendo, en lo que parece una reelaboración mítica de todo el proceso. Según su relato, Zeus arrancó al carnero sus testículos y los lanzó al seno de Deo, es decir, Deméter/Cibeles. Es probable que hubiera un rito en el qué se eviraba un carnero, cuyos testículos eran depositados en una bandeja que llevaba una encargada especial, seguramente la que en epigrafía es denominada cernofora, es decir, la portadora del *kernos* (latín *cernus*. Véase la figura 48). No podemos determinar si se trata de un rito sustitutorio, para evitar la emasculación de los galos (en realidad, para Cle-

* Pocos ejemplos pueden resultar más elocuentes sobre la popularidad de la práctica como referente cultural que el de un Marcial a quien al parecer se le ha pedido algo de mesura en su impúdica locuacidad: «No quieras castrar mis libritos: nada hay más patético que un Príapo convertido en galo» (*Epigramas* I, 35, 14-15). Un visión general en L. Richard, «Juvénal et les galles de Cybèle», *RHR*, 169 (1966), pp. 51-67.

mente es el castigo debido por la perfidia sexual). Tampoco tenemos garantía de que formara parte del viejo ritual introducido en época republicana, como preámbulo animatorio para el éxtasis que han de alcanzar los seguidores de Cibeles durante las fiestas del 15 al 27 de marzo, en el que se desarrollaban estos acontecimientos.[80]

Frente a lo que opinan otros autores, no me parece probable que tras la castración voluntaria tuvieran lugar ritos de hierogamia, es decir, el matrimonio sagrado.[81] Según Clemente de Alejandría (*Protréptico* II, 15), la hierogamia tendría en todo caso lugar después del rito iniciático (véase la cuestión en el apartado correspondiente a esa parte de la liturgia), cuando el mista aún tiene plena capacidad reproductora. Por el contrario, la eviración faculta conductas de inversión sexual, vivida como signo de una mutación profunda del ser y como marca de su regreso a la unidad original, compartida con la propia divinidad, lo que lo valida como ministro suyo.

En cualquier caso, tras la ablación culminada en el paroxismo del trance, el fiel de la Magna Mater era vestido con atuendos femeninos no tanto para expresar con claridad que los consagrados a Cibeles se convertían en mujeres, como que habían dejado de ser hombres. Luciano lo refleja de modo diáfano en el tratado *Sobre la diosa siria* 19-27, al indicar que los amigos de Combabo se vistieron de mujeres tras evirarse para evitar que las mujeres se enamoraran inútilmente de ellos. Por consiguiente, es un instrumento adecuado para disipar ambigüedades, no para indicar el ingreso en un cuerpo social ajeno.

El galo hacía entonces la ofrenda de sus *vires* perfumadas y rodeadas de telas preciosas, del mismo modo que en el mito Cibeles había recibido las de Atis. Los textos literarios no son más explícitos sobre este rito del que las inscripciones dan mejor cuenta.

Hay un epígrafe de Lactora (*CIL* XIII 510 = *ILS* 4.127) que proporciona algún detalle adicional sobre la eviración. En él se especifica que Valeria Gémina recibió las *vires Eutychetis*, siendo sacerdote Traianius Nundinius, el día 24 de marzo del año 239. Dos años después, esta misma Valeria Gémina recibió el taurobolio (*CIL* XIII 518). Volveremos más adelante sobre la posibilidad de que el rito celebrado fuera verdaderamente un taurobolio; de momento hemos de considerar que se trata de una auténtica emasculación.[82] Los genitales del devoto son recogidos por una mujer que los transfiere a un lugar sacro. En ocasiones la epigrafía menciona la deposición de las *vires* del toro en el altar (*CIL* VI 30.780 = Duthoy n° 30), pero en otras ocasiones se relaciona con un lugar llamado Vaticano (*CIL* XIII 1751, procedente de Lyón, = *ILS* 4.131). Aún no se ha podido determinar si ese nombre se refiere al topónimo de Roma o a un espacio concreto vinculado o perteneciente al santuario metróaco, solución más probable, ya que el epígrafe procede de la lejana ciudad del Ródano, desde la que sería difícil expedir a Roma los genitales cercenados.[83] En cualquier caso, parece claro que Cibeles es la destinataria tanto de los genitales del animal sacrificado como de los del devoto que, gustoso, los entrega definitivamente a su diosa para, mediante ese gesto sublime, alcanzar la plenitud religiosa.

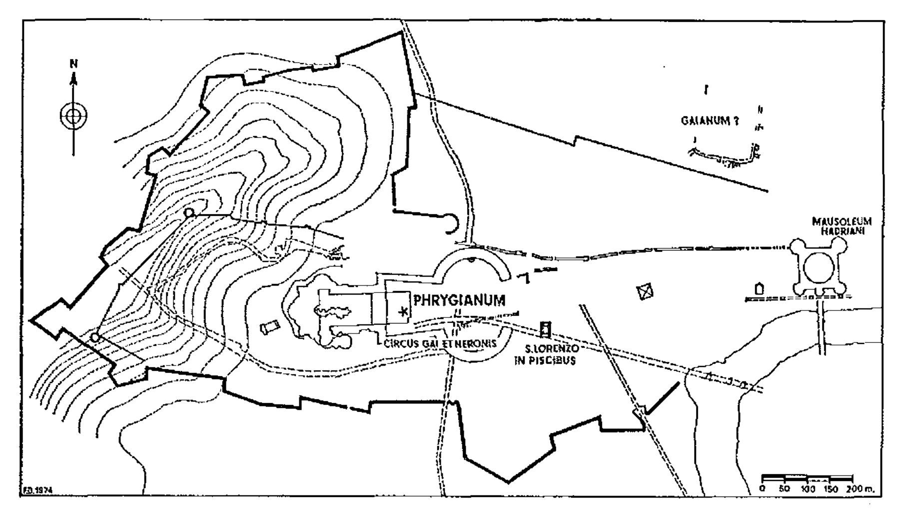


FIGURA 46. Plano del templo de Cibeles en el Vaticano, sobre el que se erige la basílica de San Pedro.

El taurobolio

Junto a la eviración, el taurobolio o sacrificio del toro es el otro componente ritual más llamativo del frigianismo. Si aquél afecta de modo directo al comportamiento individual —aunque, como he señalado, mediatizado por una determinada presión cultural—, el taurobolio ha sido percibido tradicionalmente como un gesto de participación colectiva, independientemente de que sea individualmente costeado y de que sus beneficios se destinen a una persona. Pero el rito, en el que interviene la comunidad, provee a ésta de los estímulos necesarios para comprometerla en una determinada posición ética en la que se reconoce la totalidad del grupo, aunque no sean los inmediatos destinatarios del taurobolio. Entendido como acto de impúdica violencia, sus protagonistas no pueden ser más que una caterva de degenerados, según los tildan sus críticos adversarios cristianos y los investigadores contemporáneos dependientes de aquella tradición, entre los que destaca como abanderado Franz Cumont.[84]

La imagen de espectáculo repugnante que se atribuye comúnmente al taurobolio se debe a la descripción que de él proporciona, hacia el año 400, Prudencio en su *Peristephanon* (X, 1.006-1.050), que merece íntegra reproducción. Román, el joven cuya pasión describe el poeta cristiano, acaba de ser privado de la lengua a pesar de lo cual aún puede espetar, entre borbotones de sangre, a su verdugo Asclepíades:

He aquí que estoy presto al examen; esa sangre es mía y no de vaca. ¿O es que piensas, miserable tirano, que es ésta aquella sangre sagrada de vuestro buey, en la que os bañáis, después de la matanza? El sumo sacerdote abre una

fosa en la tierra y se introduce en lo más profundo para hacer el sacrificio: luego de ceñir sus sienes con bandas admirables y festivas, se adorna de corona de oro, vistiendo su toga de seda, ceñido con el cinto de Gabeis.

Pónenle encima un tablado extendido y agujereado en sus maderas. Cortan y afinan la superficie. Perforan muchas veces las maderas con agujones para dar paso franco a los múltiples y pequeños agujeros. Traen entonces un toro de torva y erizada frente, adornado de guirnaldas, sujeto de lomos y cuernos. Brilla con él, el oro propio de las víctimas, y el oro de las brácteas despide fulgores como saetas. Después de colocar la bestia en este lugar para inmolarla atraviesan su pecho con el venablo sangrante. La ancha herida vomita una oleada de sangre caliente, y en los entresijos de este mar que cae, se funde un río de vapores humeante. Por los mil caminos de los mil agujeros llueve este putrefacto rocío. Hundido el sacerdote debajo del foso recoge las gotas, poniendo su cabeza, su vestido y todo su cuerpo.

Échase luego de espaldas para ofrecerle su cara. Preséntale las mejillas; luego, las orejas; después, narices, labios y ojos hacia el líquido y no perdona ni lengua, hasta embeberse todo en negra sangre. Al endurecerse el cadáver desangrado, los flámines lo apartan del tablado. Salía allí entonces el pontífice de terrible aspecto. Muestra su cabeza mojada, su pesada barba, sus bandas humedecidas, sus vestiduras borrachas de sangre.

Odioso de tales contactos, sucio de la pestilencia del fresco sacrificio, de lejos y con respeto, todos le saludan y reverencian, porque la sangre vil de un toro muerto lavó a aquél mientras estaba oculto en la fea caverna (Prudencio, *Himnos a los mártires*; traducción de M. J. Bayo, Madrid, 1943).

Sin duda, el texto se refiere al momento en que el rito ha quedado transformado por su progresiva adaptación a las inquietudes de los fieles que encuentran en otros cultos procedimientos igualmente operativos para alcanzar el éxtasis místico. Es bastante probable que en sus orígenes el taurobolio no tuviera el mismo significado que le atribuye Prudencio, lo que entra dentro de la lógica de las transformaciones que experimentan todos los sistemas religiosos.[85]

Que el taurobolio es un rito recientemente incorporado a las prácticas cibélicas es algo admitido por los investigadores, lo que sirve como testimonio de que los ritos —imbricados inexorablemente en lo histórico— son cambiantes. Y naturalmente los ritos se hacen expresión de las modificaciones operadas en las mentalidades y en las actitudes a lo largo del tiempo. La convivencia de distintas sensibilidades religiosas hace que el contexto en el que se desenvuelven sea receptor y amplificador de sus contenidos, operando como generador de una peculiar modalidad religiosa de la ley de la oferta y la demanda. Ello hace innecesario, como pretendía Cumont, casar a las seguidoras de la Magna Mater con los mitraístas para explicar la adopción de supuestos contenidos mazdeos en su religión e incluso quizá el taurobolio.[86] Es prescindible tanta ocurrencia con la que se intenta dejar atados todos los cabos; en realidad, la cuerda está demasiado deshilachada. Pero desde el momento en el que el taurobolio ingresa entre las prácticas rituales metróacas se convierte en parte orgánica del sistema cultual que, a partir de

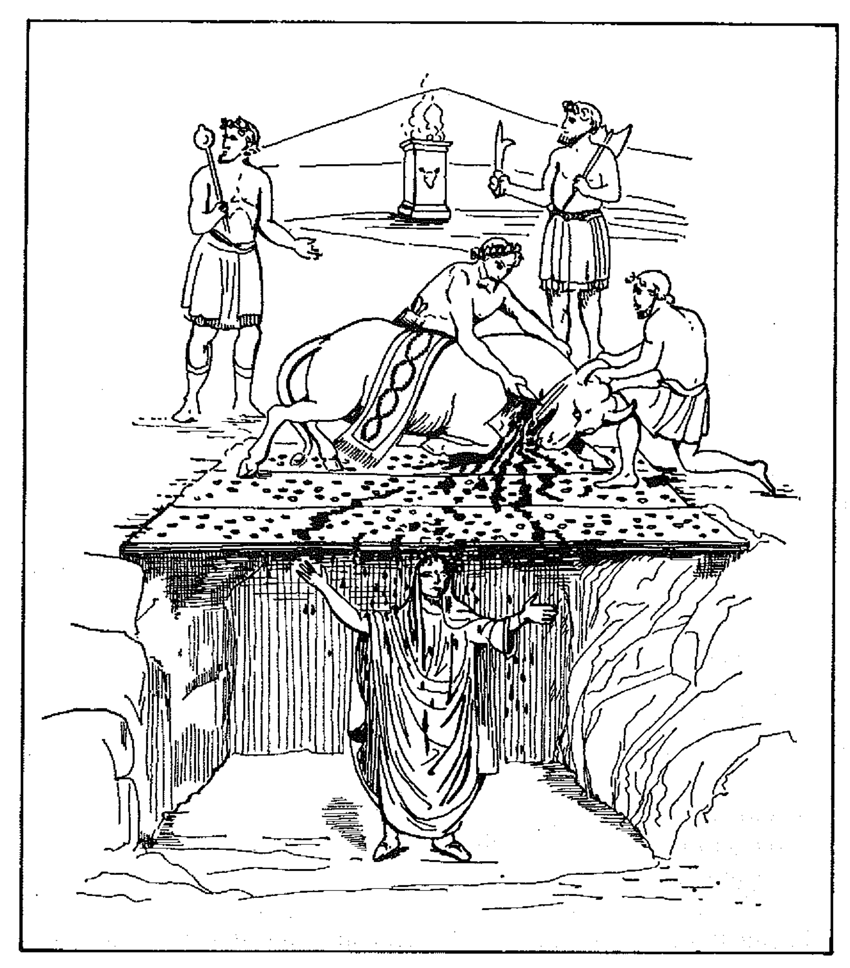


FIGURA 47. Reconstrucción del taurobolio de Prudencio, según K. H. E. de Jong, *Oosters-hellenistische Mysteriën*, La Haya, 1949, p. 86.

entonces, sólo es inteligible a través de la percepción global de todos los componentes antiguos o recientes.*

* Es precisamente esta convicción la que me aleja de la excusa, para no introducir el taurobolio en su estudio, esgrimida por Y. Dacosta, *Initiations*, p. 200, pues el hecho de que éste no se documente hasta el año 160 d.C. no justifica que no sea «propre au culte de Cybèle». ¡Que se lo pregunte a cualquiera de los tauroboliados del siglo III! El defecto de método de Dacosta es que ha trascendido el tiempo histórico para analizar únicamente el tiempo cultual, lo que trastrueca la correcta interpretación del fenómeno, que sólo tiene sentido en diacronía. Si fuera más riguroso con su propio sistema tendría que demostrar, por ejemplo, que la eviración existe desde los orígenes del culto o que no ha habido cambio en la percepción del Más Allá, como para hablar de esos aspectos con pretensión general de la forma en que lo hace.

Ahora bien, en la dirección opuesta, la adopción del taurobolio implica que este sacrificio existía como realidad diferenciada en las actividades rituales del Imperio, de modo que no es imprescindible suponer un cibélico tras cada testimonio implícito o explícito de un sacrificio taurobólico. En este sentido, es preciso interpretar con cautela ciertas aras llamadas taurobólicas, recogidas en los *corpora* del culto metróaco, cuando en realidad podrían ser manifestación de prácticas de ritos locales, como, por ejemplo, el conjunto aparecido en la zona de Zaragoza, que tal vez estuvieran conectadas con un antiguo rito de origen prerromano y no con los misterios frigios, a favor de lo cual obra su carácter anepigráfico.[87]

Parece haber consenso entre los investigadores para aceptar que el primer taurobolio vinculado con Cibeles se realiza durante el reinado de Antonino Pío, ya que el testimonio epigráfico conocido más antiguo se fecha en el año 160 d.C. (*CIL* XIII, 1751 = 1 *ILS* 4131 de Lugdunum) y se dedica, significativamente, «pro salute imperatoris». El repentino éxito de este tipo de dedicatoria parece fundado en dos aspectos diferentes. El menos importante, seguramente, es el de carácter religioso, pues pocos fieles estarían preocupados verdaderamente por la salud del estado o de su máximo representante para gastar parte de su patrimonio en un acto tan costoso, si no es por más poderosas motivaciones. Piénsese que hay que comprar el toro, con frecuencia también un carnero que redondee la ceremonia, es necesario sufragar los gastos del sacrificio, satisfacer los emolumentos del lapicida que deja recuerdo de la operación, por no citar más que los gastos para cualquiera obvios. De ahí que el anónimo autor del *Carmen contra paganos* se burle de la paradoja del enorme dispendio, propio de ricos, y que el tauroboliado se disfrace de mendigo (vv. 57-58).[88] No obstante, la mera existencia de las dedicatorias indica con claridad que había individuos dispuestos a mezclar sus sentimientos religiosos con el bienestar patrio, por lo que sería arbitrario suponer que las íntimas creencias no intervienen en la decisión de costear un taurobolio.

Sin embargo, hay otra justificada razón que contribuye a comprender la inmediata difusión de la práctica. En el *De excusatione*, 148, de los *Fragmenta Vaticana* se expresa la exención fiscal de quien realiza una dedicatoria, siguiendo las instrucciones del archigalo, «pro salute imperatoris».[89] Así pues, la fe religiosa parece íntimamente relacionada con los intereses económicos de los particulares, que el poder imperial sabe proteger con el mismo ahínco con el que protege la devoción popular hacia la magnanimidad del príncipe. Curiosamente, conforme avanza el tiempo, los taurobolios parecen desconectarse de la imprecación en favor del estado y se van convirtiendo en prácticas con un carácter cada vez más marcadamente privado. Cabe suponer que la gracia del príncipe a propósito de las contribuciones tributarias va disminuyendo hasta desaparecer, por lo que quienes costean el taurobolio no celebran a partir de ese momento la salud del emperador, sino la suya propia, transformada en una auténtica salvación escatológica.

En tal dirección parece obrar no sólo la disminución de los beneficios fiscales, sino también el incremento de la convicción de que el sacrificio

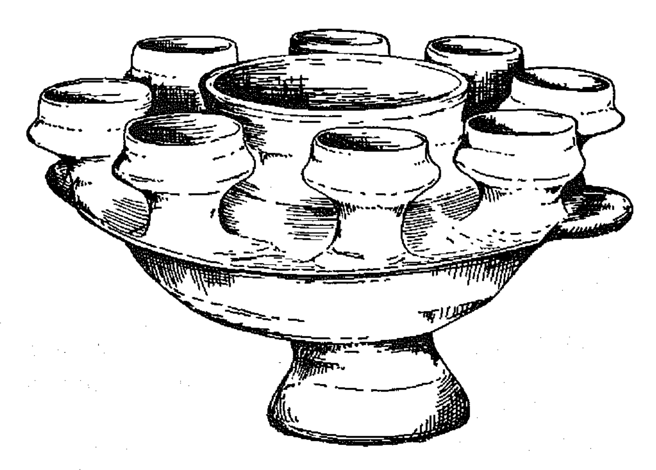


FIGURA 48. Objeto ritual, probablemente un *cernus*.

animal tenía una repercusión real sobre el oferente. Es decir, el principio de la cohesión social y el flirteo con el poder ha dejado paso a una más profunda convicción religiosa individual, expresión de los nuevos signos de los tiempos que se interpreta habitualmente como un préstamo entre unos cultos y otros, en lugar de entenderlo como un necesario proceso de adaptación a las condiciones cambiantes de la existencia.

Se han despejado tres fases sucesivas en la historia del rito taurobólico.[90] La primera discurriría entre el 160 y el 250, caracterizada por la existencia de un sacrificio imprecatorio por la salud institucional. Desde mediados del siglo III parece observarse una transformación mediante la cual el taurobolio se convierte en un rito purificatorio a través del derramamiento de la sangre del toro. Esta fase, en la que un objeto ritual denominado *cernus* —seguramente una patena o cualquier tipo de recipiente abierto— desempeña un importante papel,[91] llegaría hasta comienzos del siglo IV, cuando el taurobolio se convierte en un verdadero bautismo de sangre (Figura 47). Esta circunstancia ha servido para defender la influencia cristiana sobre el cibelismo en aquella época, asunto al que volveremos en el capítulo 5, pero baste con reiterar que no son necesarias las presuntas contaminaciones si se acepta que es el entorno el que genera necesidades y respuestas similares. En consecuencia, todas las ofertas religiosas poseen rasgos parecidos. De este modo, los investigadores hipocondríacos no tienen por qué temer los efectos de las contaminaciones en sus creencias o en sus objetos de estudio. Esta fase conoce sus últimos testimonios a finales del siglo IV, cuando según todos los indicios desaparece definitivamente el rito.

El texto de Prudencio, que se ha reproducido, corresponde precisamente a esta última fase. El bautismo de sangre podría tener una función redentora en el receptor, si aceptamos la analogía que establece el autor cristiano

Fírmico Materno (*De err.* XXVII, 8) entre este ritual y el simbolismo de la sangre del cordero. También a esta misma época corresponde la referencia del *Carmen contra paganos,* donde se especifica que el receptor del taurobolio se coloca bajo tierra y recibe la sangre del toro (vv. 57-62).

Parece correcto aceptar, pues, que entre las distintas fases no sólo se ha transformado el procedimiento de actuación, sino el significado simbólico del ritual, que ha ido adquiriendo entidad en sus aspectos más ricos desde la perspectiva religiosa por sus valores salvíficos y regeneradores, con una profunda carga teleológica, ajenos a las etapas iniciales del taurobolio. No obstante, ese proceso de transformación es lento y probablemente no contemporáneo en todas las regiones del Imperio, por lo que el establecimiento de rígidas fases es un arbitrio, operativo únicamente para emprender el recorrido hacia la compleja historia de este rito.

No hace mucho se ha discutido, con razón, la validez de la clasificación de los taurobolios en tres fases.[92] La importancia hasta ahora conferida a Prudencio debe ser, sin duda, matizada pues en su descripción del taurobolio puede existir una deformación intencionada. Ahora bien, al margen de que la mecánica del ritual sea o no una realidad histórica tal y como la describe el autor cristiano, su rechazo no conlleva necesariamente la negación del valor documental del rito taurobólico. En efecto, creo que su simbolismo sigue siendo de interés, pues corresponde al conjunto de creencias consideradas como verosímiles por sus coetáneos.*

* Si anulamos el testimonio de Prudencio como quintaesencia de la tercera fase, para aceptar que puede tratarse de una realidad puntual o de una exageración polemista, esa última fase desaparecería, en opinión de McLynn, pues los documentos epigráficos contemporáneos procedentes del Vaticano no difieren sustancialmente de los de etapas anteriores. Lo que no resulta convincente en McLynn es la argumentación para erradicar a Prudencio de la discusión: si es un testimonio único no tiene por qué ser necesariamente falso. La Antigüedad está llena de testimonios únicos que, sin embargo, no son mentiras. Por otro lado, que la mecánica de los ritos propios de los misterios no sea descrita por ningún otro autor ni es significativo, ni del todo cierto. Apuleyo describe, al menos parcialmente, la mecánica de la iniciación isíaca y, aunque esté en entredicho, desmiente la aseveración de McLynn. La otra parte, la que no está explícita en las *Metamorfosis* y corresponde a la mecánica de los actos iniciáticos propiamente dichos, se aprecia en las pinturas parietales de Santa Prisca. Es verdad que allí estaban restringidas a la mirada de los miembros del culto, pero Cipriano de Cartago, que, según dice él mismo, fue introducido de niño en el mitraísmo, tenía que conocer bien sus contenidos. Si los hubiera relatado en la dimensión de su experiencia, seguro que cualquier estudioso escéptico pondría en duda el relato. Por eso creo poco significativa la apreciación de McLynn a propósito de la imposibilidad de desvelar los misterios. Si Cipriano hubiera sabido que nuestra *curiositas* iba a ser tan intensa como la de Lucio, tal vez se hubiera ratificado en su silencio. Pero la verdad o la mentira están al margen de lo que nosotros les exijamos a las fuentes antiguas, cuya lógica interna es ajena a nuestras preocupaciones. En consecuencia, ignoro si alguna vez hubo un sacrificio como el que describe Prudencio, pero puedo admitir que, al margen de la mecánica, el significado del rito tenía problemas conceptuales y simbólicos susceptibles de ser analizados con toda la información producida en la Antigüedad independientemente del nivel de verosimilitud que de forma subjetiva le otorguemos. Afortunadamente, como sustento de la información de Prudencio tenemos a Tertuliano y el *Carmen contra paganos,* a los que nos referiremos a continuación, testimonios que McLynn conoce, pero no reconoce como acreditativos de la mecá-

Mucho se ha debatido sobre los efectos procurados por el taurobolio. Para unos, los beneficios obtenidos —espirituales o materiales— tendrían caducidad, por lo que se hacía imprescindible una renovación, aparentemente cada veinte años, coincidiendo con la fecha en que hubiera celebrado el primero, según se interpreta algún texto epigráfico,[93] así como por la mención de los veinte años del v. 62 del *Carmen contra paganos*.[94] No obstante, hay autores que entienden la mención en tales textos del (*dies*) *natalis* o *natalicium* no como el de la celebración del rito, es decir, el nacimiento en el culto, sino el día del cumpleaños del devoto.[95] En la mayor parte de las ocasiones es prácticamente imposible resolver el dilema, pero la última alternativa tiene menor verosimilitud si tenemos en cuenta la existencia de un padre y un hijo, en un epígrafe procedente de Pax Iulia (Beja, Portugal), que celebran el *natalicium* el mismo día, tal y como se señala algo más adelante. Pero el ejemplo más afamado a propósito de la durabilidad de este rito es el de Sextilius Agesilaus Aedesius, que tras dar cabal cuenta de sus cargos públicos y religiosos menciona que ha sido tauroboliado y, en consecuencia, «in aeternum renatus» (*CIL* VI 510 = *ILS* 4152; Deuthoy, n° 23).[96]



FIGURA 49. Ara conmemorativa de un taurobolio. Lactora

Poco importa que se trate de un caso único o que sea de fecha muy tardía, razones por las que se ha pretendido restarle importancia. Lo cierto es que al menos en el siglo IV cabe la posibilidad de que un fiel considere que la recepción del taurobolio le significa el renacimiento eterno.[97] Con anterioridad, seguramente, los efectos del taurobolio parecen haber tenido una duración limitada a veinte años, por lo que la necesidad de renovación distanciaría este rito del de la iniciación en el criterio de buena parte de la crítica.[98] No obstante, convendría recordar que Lucio en *Metamorfosis* experimenta dos iniciaciones y, no obstante, se prepara para la tercera; por lo tanto, nada impide que el taurobolio tenga en su primera ocasión valor ini-

---

nica del taurobolio. En la p. 320 discute la verosimilitud de las tres *sanguinis fossae* propuestas hasta ahora por los arqueólogos para celebrar los ritos según el procedimiento descrito por Prudencio. El escepticismo es compartido por R. Turcan, *Les cultes orientaux*, p. 68.

ciático, que se reproduce cada veinte años, como una especie de ritual recordatorio.

Esta reiteración haría aún más penosas las cargas para quienes no gozaran de una posición económicamente desahogada. Aunque los que verdaderamente deseaban participar en el rito encontraban soluciones intermedias, como aquellos que en lugar de sacrificar un toro se conformaban con un carnero. Entonces el rito recibía el nombre de criobolio;[99] no obstante, ya se ha mencionado que con frecuencia quien realiza un taurobolio completa su acción con la celebración de un criobolio al mismo tiempo. En otras ocasiones se costeaba el sacrificio en beneficio de dos individuos, según se desprende de la inscripción de Beja (Portugal) en la que un padre y un hijo celebran un criobolio para festejar su natalicio.[100] El natalicio, sin duda, se refiere al «renacimiento», posible únicamente a través del taurobolio o de la iniciación metróaca, circunstancias que podrían estar relacionadas, pero no necesariamente en el mismo instante, ya que el taurobolio podría ser una renovación del compromiso iniciático que se celebrara en su vigésimo aniversario, aunque no podemos documentar el supuesto.

Quizá en el mismo sentido de dificultades económicas puedan interpretarse algunas ofrendas colectivas, como el epígrafe de Narbona en el que se especifica que el taurobolio se ha realizado en público, por y para los narbonenses, gracias a la recaudación de donativos («ex stipe conlata», *CIL* XII, 4321 = *ILS* 4119). En esas ocasiones, no exentas de otros significados sociales, los cibélicos se truecan en mendigos y recorren las calles pidiendo limosna. El acto de humildad realizado por el rico que adopta la imagen de cuestador es satirizada sin piedad por el autor cristiano del *Carmen contra paganos* (58-59). Esta práctica se había hecho frecuente en la época helenística, cuando los mendicantes relacionados con Magna Mater reciben la denominación de *metragyrtai*. El término no se traslada al latín; Cicerón los llama *famuli* y nos hace saber que sólo se les permitía recaudar limosnas en días determinados, sin duda para evitar su proliferación y abusos (*Leyes* II, 9, 22; Ovidio, *Fastos* IV, 391). Su imagen se terminaría haciendo familiar, según se desprende de los testimonios literarios en los que son mencionados (por ejemplo, Marcial, III, 91, 2; Apuleyo, *Metamorfosis*, VIII, 26).[101]

En cualquier caso, estas soluciones más o menos ingeniosas adoptadas por los más modestos no alteran la imagen más común proporcionada por los devotos que celebran taurobolios. Se trata, en efecto, de miembros, por lo general, de los sectores sociales privilegiados, especialmente en el siglo IV d.C., debido a la reacción aristocrática anticristiana. Sin embargo, esta constatación no debe conducir a la falsa idea de que el culto a Cibeles anduvo siempre de la mano de los dominantes, pues existe constancia de la honda devoción de otros grupos sociales. Sin duda, la apreciación positivista, basada exclusivamente en la apariencia de los datos conservados, distorsiona la realidad, que hubo de ser más compleja de lo que imaginamos.

Algunos autores sostienen que el taurobolio es un sacrificio de sustitución,[102] pues tras degollar a la víctima, cuya sangre era derramada sobre

quien se tauroboliaba, se le cortaban los testículos, con lo que el taurobolia-do parece haber cumplido el deseo castrante de la madre y podía acceder a la categoría sacerdotal sin perder su virilidad. De hecho, los sacerdotes, *galli*, tenían que emascularse, pero quienes obtenían el cargo a través del sacrificio, *archigalli*, estaban exentos de la autoagresión, por lo que en ese grupo podían encontrarse ciudadanos romanos de pleno derecho. En este sentido, la introducción del ritual del taurobolio, la creación del cuerpo de archigalos y la reforma del culto parecen actos coherentes que siguen la voluntad imperial, estimulada en la intensificación del culto a la Madre de los Dioses con el apoyo necesario del aparato del estado. Todo ello parece corresponder a la segunda renovación, la de Antonino Pío, que daría nueva forma a la desfasada modificación introducida por Claudio.[103]

No podemos discutir el valor de la hipótesis del carácter sustitutorio del rito taurobólico; sin embargo, nada permite afirmar que el tauroboliado se convirtiera automáticamente en sacerdote cibélico y menos aún en la categoría de archigalo. De hecho, ni siquiera podemos asegurar que esté relacionado con la iniciación y que ésta tampoco proporcionara una posición sacerdotal a quien se iniciaba.

Otro asunto debatido por los investigadores es el del momento en que se realizaba el sacrificio del toro. Precisamente las expresiones antes mencionadas, del tipo *natalicio suo*, han hecho suponer a muchos autores que se hacía coincidir con las fiestas de primavera, considerando que se trata de una forma específica de celebración del renacimiento tras la pasión de Atis. Sin embargo, la documentación no parece apoyar este supuesto, ya que de todos los epígrafes taurobólicos conocidos sólo dos están fechados en el mes de marzo (*CIL* VI 511 y *CIL* II 5521). Además, el primero de ellos, que corresponde al día 12, por tanto es anterior al comienzo de las fiestas atideas. En tales circunstancias nada obliga a creer que exista conexión entre la celebración del taurobolio y los días de fiesta consagrados a Atis.[104] No obstante, el epígrafe ya mencionado procedente de *Lactora* (*CIL* XIII 510) señala que Valeria Gemina ha recibido las *vires Eutychetis*, es decir, sus genitales, precisamente el 24 de marzo, el *sanguinis dies*. Si el taurobolio fuera un sacrificio sustitutorio, podríamos ver aquí, como han querido algunos autores, la expresión de la sustitución, de manera que los genitales amputados serían los del toro, pero considerados nominalmente como los del tauroboliado. La idea es ingeniosa, pero el epígrafe no alude a ningún taurobolio. En consecuencia, resulta más aceptable que nos hallemos ante la única mención epigráfica de un rito de emasculación, precisamente el día de la Sangre. Y puesto que tenemos constancia de que en pleno éxtasis se llegaba a la eviración, no tenemos que sorprendernos de que el dichoso fiel festejara epigráficamente su valor. Parece, pues, que la investigación moderna, repugnada por el cruento sacrificio, precisa más la sustitución que los propios devotos de Magna Mater.

La iniciación

¿Revelaremos nosotros los secretos prohibidos e inefables?

JULIANO, *Himno a la Madre de los dioses* V, 1 (158 d)

Es probable que el iniciando en los misterios metróacos fuera enterrado simbólicamente.[105] A partir de una lectura de Fírmico Materno realizada por Loisy, la designación del iniciando era *moriturus*, es decir, «el que va a morir».[106] De ser esta versión correcta, existiría el colectivo convencimiento de que la iniciación conllevaba una muerte imaginaria que conducía a la nueva vida, de la que encontramos elementos inequívocos, como cuando Salustio (*De diis* IV, 10) afirma que los que han simulado su muerte se alimentan con leche, como si de recién nacidos se tratara:

> Celebramos una fiesta con los pasos siguientes: en primer lugar, puesto que nosotros también somos caídos del cielo y convivimos con la Ninfa, permanecemos en la postración y nos abstenemos de pan y de cualquier otro alimento pesado e impuro, pues unos y otros son contrarios al espíritu. A continuación, la tala del árbol y el ayuno representan nuestra mutilación para el avance de una generación posterior. Después de todo esto, la alimentación con leche es como un renacimiento. Finalmente, las alegrías (*hilaria*), y las coronas y la ascensión hacia los dioses.

El rito de tránsito que supone la iniciación queda bien reflejado en este texto de Salustio. La renuncia a la vida pasada es un acto de la voluntad que requiere un proceso purificatorio. La iniciación representa la ruptura con un estilo de vida y la aceptación sumisa de la impotencia, expresión de la humildad ante la Madre de los dioses.* Ciertamente, esta muerte simbólica permite la obtención de un nuevo estado, cargado con una ética fortalecida mediante la iniciación y la comunión divina.

No poseemos ningún texto que describa el rito en los misterios frigios con tanto detalle como el que poseemos en el libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo. Sin embargo, conservamos una oración que proporciona bastante juego exegético, pues se trata, sin duda, de la fórmula iniciática en los misterios metróacos. Me refiero al texto, ya mencionado como posible referencia a una hierogamia, de Clemente de Alejandría (*Protréptico* II, 15, 3) en el que se lee: «He comido en el timbal, he bebido en el címbalo, he llevado los vasos sagrados, he penetrado tras la cortina del tálamo nupcial».

* El propio Salustio en IV, 9 afirma de Atis: «Este demiurgo arrojó su potencia procreadora para entrar en comunión con los dioses». Nótese la perfecta sintonía con lo que escribe su amigo, el emperador Juliano, según el cual la mutilación de Atis es un alto en su carrera hacia el infinito (V, 168 d). Evidentemente, en la segunda mitad del siglo IV se ha producido una reinterpretación del mito y de los rituales atideos, hasta el extremo de proporcionar una lectura simbólica de la totalidad, producto, naturalmente, de la época en la que se genera esta literatura.

Fírmico Materno (*De err.* XVIII, 1), que introduce una interesante variación, sustituye «he penetrado tras la cortina del tálamo nupcial» por la afirmación «me he instruido profundamente en los misterios» y, a continuación, repite la fórmula en griego: «Comí del tambor, bebí del címbalo, soy iniciado de Atis». En ese juego de sustituciones, que los estudiosos consideran variantes o errores de transmisión, creo que debemos ver imágenes complementarias. En efecto, gracias a ellas podemos sugerir que la instrucción profunda, la hierogamia y la iniciación atidea representan una misma realidad, son formas diferentes de referirse a un fenómeno único.

Tal vez, desde esta perspectiva, se podría entretejer con mayor claridad buena parte de los ritos cibélicos, en conexión con la propia interpretación del mito. En efecto, he reiterado hasta qué punto la crítica tiene dificultades para delimitar contenidos y alcances de los diferentes ritos, al suponer que el taurobolio es identificable con la iniciación o que el cumpleaños del devoto pudiera tener alguna relación con la celebración de un aniversario. Desde el punto de vista que ahora deseo desarrollar, la brutal eviración adquiere pleno sentido si se admite que Cibeles y Atis mantenían relaciones carnales que habrían de quedar interrumpidas como consecuencia de la boda con Ia. Si se traslada del nivel mítico al ritual esta imagen, el rito iniciático alcanzaría su momento cenital —tras la instrucción previa, la purificación y la superación de las pruebas correspondientes— en una escena compuesta por dos actos. El primero correspondería a un banquete ritual ofrecido en los instrumentos musicales propios de la liturgia cibélica, en el que se ingiere comida y bebida, en una suerte de banquete eucarístico bajo las dos especies.

Tras la comida, que adquiere al mismo tiempo la fisonomía de un festín nupcial, el iniciando se dirige a un aposento sacro en el que consuma la hierogamia, la unión carnal con la diosa, sea imaginariamente, sea con una hipóstasis adecuada.* A partir de ese momento el fiel es un verdadero iniciado, poseedor de los arcanos del culto y seguidor amantísimo de la diosa. Pero sobre él ha caído la mácula del incesto, que sólo queda socialmente expiada mediante el ejemplar castigo de algunos contaminados. Los fieles más fervorosos serán capaces de purgar con su propio cuerpo el mal colectivo, gratificando, con su sacrificio, a la diosa madre castrante. Este gesto altruista queda ritualizado en un escenario más o menos espontáneo coincidente con el día de la Sangre, como indica el texto epigráfico de Lactora (*CIL* XIII 510) y del modo en el que se registra en los textos literarios. Quien es capaz

* El tálamo tiene una importancia indiscutible en los ritos frigios y, sin duda, había un habitáculo destinado a estas ceremonias como se desprende del título *thalamepolos* que tienen algunos encargados de culto: se trata indistintamente de sacerdotes o sacerdotisas de la cámara nupcial, como la que se menciona en la *Antología Palatina* (VI, 173, Riano de Creta) que tras cortarse la melena la cuelga de las puertas del templo de Cibeles. Cf. P. Pachis, «*Gallaion Kybeles ololygma* (*Anthol. Palat.* VI, 173). L'élément orgiastique dans le culte de Cybèle», en E. N. Lane, ed., *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, RGRW 131, Leiden, 1996, p. 201.

de semejante entrega por sus congéneres es merecedor de un trato especial, por lo que ingresa en el grupo de los galos.

El taurobolio tendría un sentido similar si verdaderamente fuera un sacrificio sustitutorio. Sin embargo, en la reconstrucción propuesta tal hipótesis carece de sentido, pues hay feligresas tauroboliadas. En consecuencia, sería preferible admitir que el taurobolio no tiene nada que ver con la castración. Por lo tanto, sería mejor considerarlo un sacramento de renovación que se realiza a los veinte años de la iniciación, fecha del nacimiento místico del fiel que reitera sus votos mediante un ritual en el que la sangre derramada simboliza la unión sacramental entre el individuo y la divinidad. El fiel, a través del cumplimiento de las prescripciones, ha logrado que la Gran Madre reparta sus bienes fecundos por la tierra con el derramamiento de la sangre del animal que mejor encarna la potencia fertilizadora.

La iniciación es, pues, un acto ritual accesible a un número importante de seguidores de ambos géneros. De entre los varones iniciados, sólo un restringido número llevado por un entorno estructural favorable y un coyuntural frenesí será capaz de cortarse los genitales para ofrecerlos a la diosa como prenda de fidelidad inviolable. El sacrificio de esta parte del cuerpo social por el conjunto de la comunidad es premiado con la dirección espiritual del grupo, los galos serán los ministros del culto, necesariamente extranjeros por la prohibición de la castración a los ciudadanos romanos. Por ello, probablemente el control social del cibelismo requirió la reforma del culto mediante la cual por encima de los galos se creó la figura de los archigalos, a los que ya no se exigía la emasculación para el ejercicio del cargo.

Sería con la creación de ese sacerdocio superior cómo Antonino Pío recupera para la ciudadanía el control de los misterios frigios. Tal vez la creación del cuerpo de los archigalos en esas condiciones propició el desarrollo del sacrificio del toro cuyos testículos reemplazarían a los de estos nuevos gallos del corral metróaco, pero no como sustitutos mecánicos, sino como ofrenda deseada por la diosa, independientemente de que se la ofrecieran mujeres u hombres.

En efecto, el taurobolio no es un ritual sustitutorio, sino un sacrificio de renovación de los iniciados, surgido en un contexto más amplio de modificaciones en el que resulta significativa la desconexión del sacerdocio y la castración. Ante el quiebro, la diosa amante de las *vires* humanas sólo podía quedar recompensada con el ofrecimiento de otras más generosas; de ahí la reformulación del ritual que salvaba la integridad sexual de sus nuevos hipersacerdotes. El agradecimiento de estos últimos al emperador reformista que los había aupado a su nueva situación explica la primera fase del taurobolio como ofrendas por el bienestar patrio y del propio emperador, prueba fehaciente de que se habían logrado los objetivos deseados con la reforma del culto.

Pero, al mismo tiempo, ese ritual, que conocemos desde el año 160, sería asumido por los fieles como expresión personal de renovación de su fe, de ahí que se le asignara una cadencia cada veinte años a la que también las

mujeres estaban invitadas. Por ello podemos concluir que la diosa no había reclamado a la nueva figura sacerdotal la renuncia a su integridad viril, estaba saciada con los testículos del sacerdocio histórico y con los de las víctimas del nuevo sacrificio. En la invención del nuevo carecía de sentido rememorar la violencia física que tantos quebraderos de cabeza había acarreado a los romanos. Así pues, considero innecesario el supuesto carácter sustitutorio y, en cambio, estimo más aceptable el taurobolio como sacrificio confirmatorio para los iniciados, hombres o mujeres, que quisieran renovar los votos de su fe cibélica y obligatorio para quienes accedían al privilegio del archigalato.

Las fiestas de Atis y los Megalesia

La escena resuena y los juegos llaman:
¡al espectáculo, ciudadanos!
OVIDIO, *Fastos* IV, 187

Las fiestas son, con frecuencia, una reproducción dramática del mito y en el caso de los misterios frigios los dos conjuntos festivos más relevantes coinciden con sendas situaciones especialísimas. Por una parte, están las celebraciones de primavera, que discurren del 15 al 27 de marzo. En ellas se realiza una reproducción simbólica de la pasión de Atis.

El otro conjunto de fiestas se elabora en torno a la llegada de Cibeles a Roma, donde será habitualmente denominada Magna Mater o Mater Deum, Madre de los Dioses. Se trata de las celebradas fiestas Megalesia, es decir, los días de la Gran Madre, Megale Meter en griego, también llamados *ludi Megalenses*, por los juegos que se organizaban en su honor. En cualquier caso, es la única fiesta del calendario romano con nombre extranjero (Cicerón, *Harus. resp.* XII, 24). Los festejos se desarrollan entre el 4 y el 10 de abril, o quizá sólo el 4, día de la entrada de la diosa en Roma, y el 10, día de la consagración de su templo en el Palatino (Figura 50).[107] En este segundo caso se trata de una dramatización de un acontecimiento históricamente conocido, pero que había sufrido un proceso de reelaboración mitificadora tal y como se ha señalado con anterioridad. De manera que el rito que conocemos no tiene por qué ser una fidedigna reproducción de lo que acaeció con motivo de la llegada, sino que constituye su recreación simbólica.

Ambas fiestas están profusamente descritas en la bibliografía, por lo que no será menester una pormenorizada atención. No obstante, para comodidad del lector, convendrá recordar los rasgos principales.[108] Como divinidad oficial del calendario romano, la organización de sus festejos corría a cargo de un magistrado *cum imperio* y tenía un marcado carácter aristocrático, aunque parece excesivo considerarlos fiestas patricias, como han pretendido algunos autores, dejándose llevar por la acusada manipulación que el grupo aristocrático hizo del culto durante su etapa republicana. Lo que sí resulta

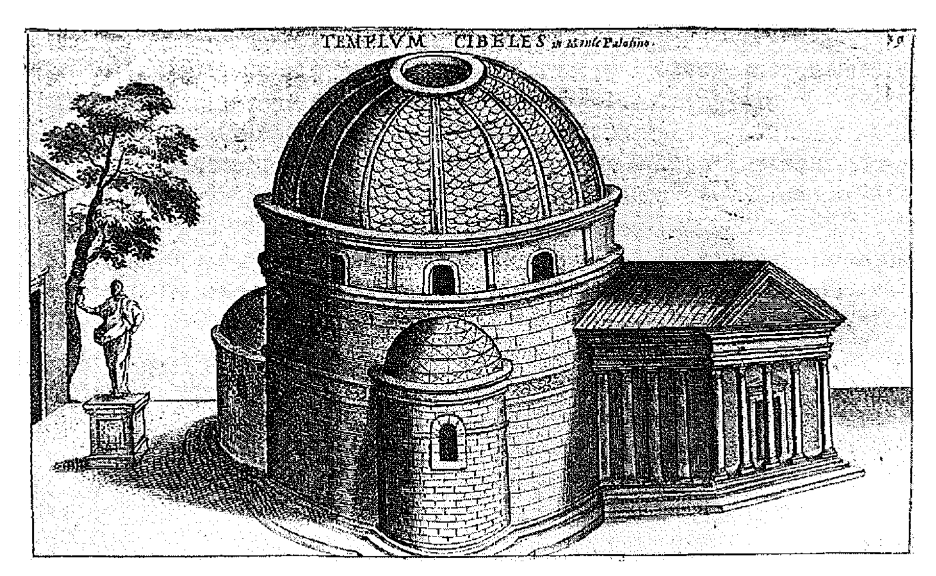


FIGURA 50. El templo de Cibeles en el Palatino, según un grabado de Giacomo Lauro.

importante destacar en beneficio de la interpretación que de la introducción de Cibeles en Roma he defendido es que en los espectáculos correspondientes a los *ludi Megalenses*, por vez primera en la historia de Roma, se separan los senadores de los que no lo eran.[109] De ese modo se consagra simbólicamente la confrontación de los órdenes. Pero es que, además, la disputa entre dos familias de rancio abolengo aristocrático, los Cornelios Escipiones y los Claudios, que se percibe en la elaboración de la leyenda de la llegada de la diosa a Roma, se puede entender como expresión de la frecuencia con la que sus miembros aparecen como presidentes de los juegos festivos.

Durante los *ludi* se celebraban banquetes rituales (*epula*), cuya organización corría asimismo a cargo de poderosos aristócratas que obtenían mayor prestigio con procedimientos evergéticos de este tipo. Los participantes se organizaban en *sodalitates*, siempre de alta alcurnia, frente a los participantes en los *thiasoi* de Grecia, cuyo carácter popular era indiscutible, ya que hasta los esclavos participaban en ellos. Durante las fiestas, que perduraron hasta el Bajo Imperio, se realizaban también juegos circenses, con carreras de carros, procesiones con la estatua de la diosa y representaciones teatrales, quizá comparables con los autos sacramentales.[110] Eran los actos más populares de las fiestas, el contrapunto a las comidas aristocráticas de las *sodalitates*.

Durante la etapa republicana, la literatura no menciona el culto a Atis en el santuario del Palatino,[111] en el que, sin embargo, han aparecido figurillas que representan al dios.[112] Probablemente a partir de la reforma del culto atribuida a Claudio, Atis tendrá sus propias fiestas, *Dendrophoria*,[113] similares a las representaciones escénicas de la Semana Santa, en las que desem-

peña un papel de extraordinaria importancia el colegio completamente remodelado de los dendróforos (portadores del árbol). Es éste una especie de cofradía profesional, sometida por voluntad imperial a la tutela de los dioses frigios, que incluye todas las actividades vinculadas a la madera, desde los taladores de bosques hasta los carpinteros. Este colegio está estrechamente relacionado con las actividades funerarias; sin embargo, no parece adecuado suponer una presencia de cibélicos en cada circunstancia epigráfica en la que se documenta un *collegium dendrophorum*.[114]

Otro colegio vinculado al culto es el de los canóforos (*cannophori*, portadores de la caña). Posiblemente fue creado en la remodelación del culto realizada por Antonino Pío, cuando se introduce el taurobolio, el archigalato y se configuran de nuevo las fiestas de Atis diferenciándolas aún más de las de Cibeles. Los canóforos eran los encargados de la procesión que se celebraba el día 15 de marzo, *Cannophoria*,[115] en la que desfilaban con las cañas cortadas a orillas del Almo, donde la diosa recibía su baño lustral, acompañando a un toro de seis años, víctima propiciatoria que se inmolaba para la fertilidad del campo. El cortejo alcanzaba el santuario del Palatino y allí se realizaba una entrada triunfal (*canna intrat*). Su significado ha sido relacionado con la salvación milagrosa de Atis-niño por los juncos del río Galo, que impidieron que muriera ahogado (Juliano, *Or.* V, 68 d).

Comenzaba al día siguiente, el 16, un período de nueve días de recogimiento, de continencia sexual —de ahí la denominación de *castus* que recibía este día—[116] y privación de alimentos, pues no se consumían determinados productos, como cerdo, pescado, pan, granadas o vino,[117] hasta una semana más tarde, el 22 de marzo, equinoccio de primavera, mencionado en el calendario oficial como *dendrophoria* o *arbor intrat*. Ese día se sacrificaba un cordero bajo el pino elegido para las ceremonias siguientes. El colegio de los dendróforos procedía a la tala y al posterior traslado del árbol, cuyo valor simbólico es explicado por Juliano (*Or.* V, 169 a), en cortejo hasta Roma. La procesión recorría las calles entonando cánticos que encendían los ánimos de los seguidores, quienes, a su vez, participaban con lamentos en la escena. Entonces se producía un acto trascendental, la fiesta del *arbor intrat*, cuando el pino sagrado, vendado con lana roja y lleno de guirnaldas violetas, accedía al santuario del Palatino y era expuesto allí para la adoración pública.[118] En el árbol se colocaba la efigie de Atis, adornada con violetas, la flor surgida de la sangre en el mito. El simulacro del dios, acompañado de los elementos simbólicos de su pasión y muerte, despertaba los más profundos sentimientos de piedad entre los fieles, que exhibían abiertamente su dolor. La castidad y la abstinencia se acentúan en la medida en que aumentan las manifestaciones de duelo, cuyo punto cenital se sitúa en el 24 de marzo.

Aún el 23, caracterizado por el luto, los sacerdotes de Marte, los salios, desfilaban al ritmo de sus trompetas sagradas y saltaban haciendo entrechocar sus escudos, involucrándose de ese modo en las luctuosas ceremonias.[119] Al día siguiente, el dramático 24, se celebraba la fiesta de la sangre (*dies Sanguis*).[120] El sumo sacerdote, rodeado por los galos, inaugura la danza fre-

nética alrededor del árbol sagrado y al ritmo de los címbalos se flagela con el látigo de cuero guarnecido con huesecillos que desgarran la piel. Los fieles, debilitados por el ayuno y fortalecidos por la tensión ritual, lo imitan conforme alcanzan el éxtasis místico. Constituyen una especie de cortejo de coribantes, la escolta ruidosa que Cibeles proporciona a Atis, cuya potencia generativa y fecundante es destacada por Jámblico (*Sobre los misterios* III, 10). Todos los participantes en esta gloriosa ceremonia se encuentran enajenados por la música enloquecedora, extenuados por las danzas extenuantes y aturdidos por los gritos ensordecedores,* inmunes a los golpes que se infligen con piñas en el pecho, a los cortes que causan con cuchillos en los brazos y dejan correr su sangre en el árbol sagrado y en los altares, como cruenta ofrenda de su devoción. Y allí, al pie del árbol, arrebatada la mente y doblegada la voluntad, algunos rememoran, siguiendo el rito, aquel momento sublime en el que su dios cercena irremediablemente su virilidad con el cuchillo de pedernal, tal y como recordaba Prudencio en el texto recogido páginas atrás (*Perist.* X, 1.061-1.070).

Es el momento culminante de las fiestas, en el que la comunidad descarga toda su tensión dramática; los fieles escoltan a sus correligionarios desvanecidos, como los coribantes hicieron con Atis, acompañando su camino hacia la Madre (Jámblico, *Sobre los misterios* III, 10). Y cuando la sangre derramada aplaca el incontenido fervor de los fieles, como en el mito, regresa la calma. Gracias al sacrificio de su sexo, los enloquecidos seguidores consagrados al servicio de la diosa acceden a la sabiduría suprema, como se presumía que había ocurrido con su modelo Atis (Juliano, *Or.* V, 179 c).

Tras ese día de arrebato y dolor sublimado, llega el 25 de marzo (*Hilaria*), dominado por la alegría que produce la supuesta resurrección de Atis. A pesar de sus detractores,[121] ésta se encuentra atestiguada, al menos en los textos tardíos de la confrontación cristiano-pagana. Por otra parte, no es necesario poner en tela de juicio esa información tardía, como ha sucedido en ocasiones, entre quienes piensan que esta «pasión» de Atis imita la de Cristo, según se ha avanzando en el capítulo correspondiente al sistema de creencias. Presumiblemente, con anterioridad al siglo IV, los contenidos del culto frigio poseerían analogías, aunque no estén confirmados por la literatura contemporánea, que permitieran acceder al estadio transmitido por los autores cristianos. Y así, Atis tendría su propia vicisitud, ritualizada del modo que describimos, como Cristo la suya, dramatizada a su manera, en buena medida coincidente con la escenografía frigia y aprovechando prácticamente la misma fase del calendario.

* Orígenes (III, 16), rebatiendo a Celso, que había comparado a los cristianos con los sacerdotes cibélicos, describe cómo tocaban la flauta y producían una música con cuyo estruendo admiraba a la gente a la que querían excitar hasta el frenesí. Con ello se producía un ambiente de alienación y alteridad en la ciudad que es analizado por J. A. Francis, *Subversive virtue. Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, Pennsylvania, 1995, especialmente pp. 146-151.

El día del renacimiento es, naturalmente, un día feliz, por eso se denomina *Hilaria* (Macrobio, *Saturnalia* I, 21; Salustio, *Sobre los dioses y el mundo* IV, 10).[122] La renovación de la vegetación es ya evidente y la conexión entre la resurrección y el ciclo vital parece indiscutible y su significado obvio. Sorprende, en este sentido, las reservas de parte de la investigación sobre el alcance de la salvación proporcionada por la muerte de Atis. Tras la celebración del renacimiento, poco destacado en el mito ciertamente, el día 26 suponía una jornada de descanso, según revela su propio nombre *Requietio*. Era el día intermedio que separaba las fiestas de Atis y las de la Gran Madre.

En efecto, el día 27, la estatua de la diosa abandona su santuario del Palatino acompañada por un ilustre cortejo en el que no faltan los sacerdotes custodios de los Libros Sibilinos, en los que se había encontrado el mandamiento de la introducción de la diosa en Roma. Repitiendo el ritual de entonces, la Magna Mater se dirige al arroyo Almo, próximo a la puerta Capena, donde es sometida a la *lavatio*. Sumergida en el agua ella y todos los utensilios litúrgicos, es recompuesta en su posición procesional para regresar a la ciudad, en la que garantiza la fertilidad de los campos y promete la más feraz de las cosechas.

Sutiles análisis han expresado el procedimiento acumulativo que suponen las fiestas de Atis, ya que, en principio, los *Hilaria* constituirían una celebración independiente, acomodada al final de las ceremonias atideas. Seguramente el ciclo festivo sería creado por el emperador Claudio, con un significado esencialmente funerario, pero sufriría una profunda transformación con Antonino Pío, en cuya época se incorporaría la acción de los canóforos. Sería entonces, también, cuando las fiestas adquirirían plenamente el sentido de la celebración de la muerte y resurrección de Atis, aunque los *Hilaria* no gozaran de importancia hasta un momento más avanzado, e independientemente del momento en el que se estableciera la *Requietio*.[123]

En cualquier caso, lo que finalmente observamos es un conjunto festivo coherentemente trabado al margen del proceso de integración que hubiese padecido. Tras ese día, Atis pierde protagonismo. No sabemos cómo interviene Cibeles en los funerales, pues no aparece entre los ritos registrados. Algunos autores han supuesto que la *lavatio*, habitualmente conectada con la que experimenta la diosa a su llegada a Roma antes de acceder al *Pomerium*, pudiera ser consecuencia de la polución que sobre ella hubiera recaído durante los funerales de su amado. Poco importa si es artificioso ese criterio para conectar las dendroforías con el conjunto de fiestas metróacas. Así pues, la *lavatio* es interpretada como el acto final de las celebraciones atideas y el primer gesto de las grandes fiestas en honor de Cibeles.

Las razones que motivan la *lavatio* pueden ser variadas. Originalmente parece conectada con la necesidad de limpiarla de las posibles contaminaciones sufridas en su desplazamiento desde Pesinunte. Por otra parte, también puede constituir un requerimiento para desprenderla de cuanto en ella fuera ajeno a la romanidad, antes de su ingreso en el Pomerio. Pero cabe asi-

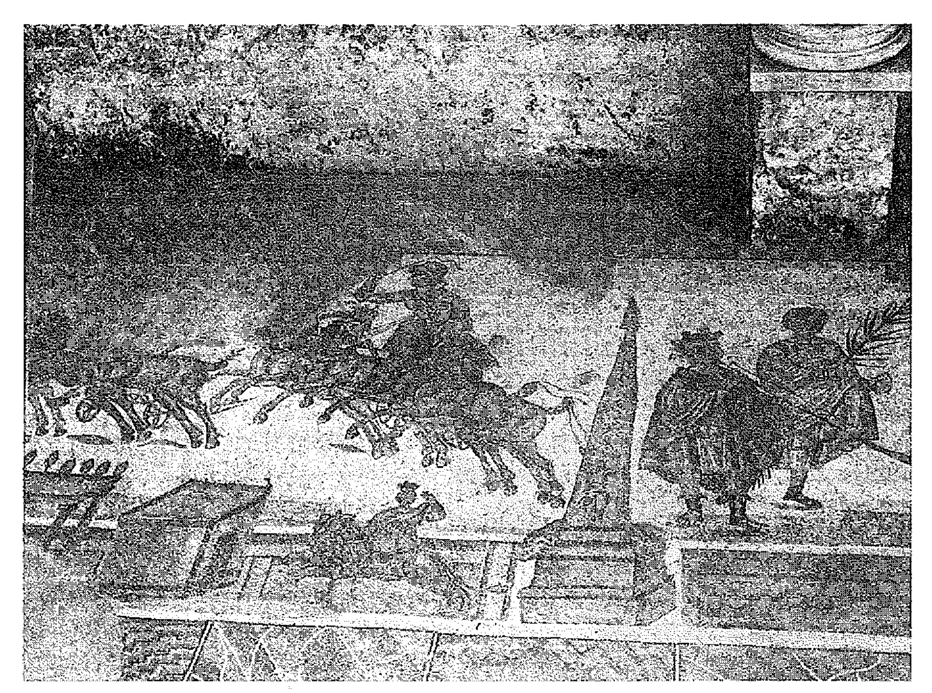


FIGURA 51. Carreras de cuadrigas en el Circo Máximo. En la *spina* central se representa a Cibeles sobre uno de sus leones. Piazza Armerina (Sicilia).

mismo la posibilidad de que el baño en Almo haya adquirido ya en Roma un nuevo significado, vinculado con la muerte de Atis que contamina la ciudad y, en consecuencia, requiere una limpieza específica. En cualquier caso, una vez concluida la purificación de la estatua de la diosa, es saneada, arreglada, adornada, enjoyada y, posteriormente, reconducida en procesión al santuario del Palatino. La comunidad de fieles ha recuperado el tono vital de la tranquilidad, la diosa ha obtenido el fruto deseado del sacrificio de la virilidad de sus hijos-feligreses y está en condiciones de seguir repartiendo sus parabienes en la colectividad que tan diligentemente la ha agasajado.

Los *ludi Megalenses*[124] propiamente dichos comenzaban el día 4 de abril. En ellos, como queda dicho, se conmemoraba la llegada a Roma de la piedra negra de Pesinunte que simbolizaba a la diosa. Durante la etapa republicana había una representación teatral de los acontecimientos del año 204, pero no conocemos con exactitud en qué consistía la fiesta en la época imperial. Ese mismo día se celebraba un lectisternio, banquete sagrado, y juegos[125], que fueron haciéndose más complicados hasta adquirir la forma de representaciones escénicas, que otorgan el nombre de *ludi Megalenses* a todo el conjunto festivo, incluidos a partir de la consagración del templo en 191 en el calendario oficial del estado romano.

No sería de extrañar que, aunque originalmente las fiestas sólo comprendieran el 4 y el 10, poco a poco se fueran colmando los días intermedios de



FIGURA 52. Procesión en honor de Cibeles. Fresco de la Via dell'Abondanza, Pompeya.

actos vinculados a los dioses frigios, quizá con más juegos y representaciones escénicas, cuyos destinatarios no son especificados, por ejemplo, en el calendario de Filócalo. También en estas fiestas se realizaba una ofrenda pública —recuerdo agradecido por los favores obtenidos de la diosa— a cargo del *praetor urbanus* en representación del estado (Dionisio de Halicarnaso, *Antigüedades romanas* II, 19, 4). A continuación, las *sodalitates*, cofradías de fieles, como ha sido adelantado, generalmente articuladas en torno a patronos aristocráticos, ofrecían sus festejos o *mutitationes*[126] (Cicerón, *De senectute* XIII, 45; Ovidio, *Fastos* IV, 353-356; Aulo Gelio, II, 24, 2; XVIII, 2, 11), expresión de la reciprocidad y del evergetismo como mecanismo de redistribución económica y potenciador de la cohesión social.

Los juegos propiamente dichos se celebraban el tercer día (Ovidio, *Fastos* IV, 377) y las fiestas concluían con carreras, cuya vistosidad les procuró el máximo apoyo popular (Juvenal XI, 193). Al parecer, se incluían escenificaciones versificadas, en una de las cuales, según Persio (*Sátiras* I, 93 ss.), participaría el propio Nerón.

De esta manera se desarrollaban las fiestas dedicadas a Magna Mater, que, como he dicho, concluían el día 10, jornada en la que se festejaba el aniversario de la inauguración del templo erigido en el Palatino.[127] Ese día se celebraban juegos circenses, con carreras de carros (Figura 51). Previamente, la diosa había sido conducida en triunfal cortejo hasta el circo, sobre unas parihuelas en las que se colocaba su propio carro tirado por dos leones (*Carmen contra paganos*, 103).

La contraposición entre los ciclos festivos de Atis y de Cibeles es patente. En éste se ha perdido el aspecto personalizado de aquél, aunque ambos gocen del beneficio de la publicidad. Sin embargo, Cibeles se ha convertido

ya en diosa protectora del Imperio, sin los titubeos que el protectorado sobre el estado republicano había promovido en los grupos dirigentes. La inserción oficial de Cibeles le había arrebatado, como consecuencia de la apropiación aristocrática,[128] parte de su atractivo popular que, sin embargo, reaparece en las fiestas de marzo dedicadas a Atis, cuando las actitudes parecen más desenfadadas e intimistas que las impuestas por el rigor oficial de los *Megalesia*. Así pues, da la impresión de que la reformulación de las fiestas está motivada por el conflicto permanente entre las clases en Roma. Si, por una parte, los cambios operados desde el aparato del estado pretenden mantener bajo control el culto de la Magna Mater, por otra parte son expresión de la reiterada recuperación parcial de la identificación popular con un culto que, siendo básicamente popular, había sido ideológicamente secuestrado por la clase dominante (Figura 52).

4. Los ritos en los cultos egipcios

La reconstrucción de los aspectos litúrgicos del culto de Serapis es una tarea prácticamente imposible, pues tanto la información literaria como epigráfica es demasiado pobre. Pero ese silencio no legitima una utilización extensiva de la información que poseemos sobre el culto de Isis para desvelar los arcanos de Serapis. En realidad, ignoramos qué relación existía, en la práctica cotidiana, entre ambas divinidades, que, paradójicamente, aparecen con frecuencia disociadas, tanto en la epigrafía como en sus manifestaciones iconográficas. Pero ello no hace necesariamente justo el criterio de que sus cultos anduvieron por separado o que en los templos no se veneraba indistintamente a una u otra deidad. De hecho, numerosos testimonios expresan la devoción conjunta de la que fueron objeto en la epigrafía de todo el Imperio y las lucernas hubieron de contribuir a la unión de ambas deidades.[129]

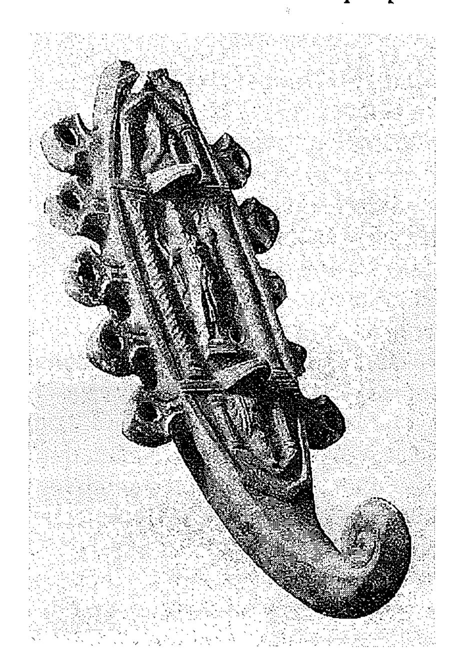


FIGURA 53. Lucerna en forma de nave con representación de Serapis, Isis y Harpócrates. Ostia.

Sin embargo, no podemos atisbar cómo se desarrollaba la coexistencia de los dioses nilóticos. Desconocemos qué familiaridad tendrían los seguidores de uno u otro dios con el otro, hasta qué punto las ofrendas o las plegarias eran de destino ambivalente y si

los santuarios eran sistemáticamente de utilización conjunta en aquellos lugares en los que no se documentan espacios sacros diferenciados.[130] Estaríamos inclinados a pensar que, en efecto, la pareja divina funcionaba con normalidad;[131] sin embargo, ciertos datos alimentan la curiosidad y suscitan la sospecha. De hecho, son frecuentes los santuarios de advocación única; baste con el ejemplo proporcionado por Pausanias (II, 4, 6) cuando indica que en lo alto de Acrocorinto hay dos santuarios dedicados a Isis y otros dos a Serapis. De forma notoria se desvela aquí otra realidad adicional poco destacada por los estudiosos, pues la duplicidad responde a la versión más egipcia o más griega de cada uno de los dioses. En efecto, en uno de los casos Isis es venerada como la «Egipcia» (*Aigyptia*) y Serapis «en Canopo» (*Kanobo*); en el otro, Serapis no tiene especificación, mientras que Isis es «Pelagia», la advocación más puramente mediterránea o costera de la diosa, bajo la que tendrá mayor difusión. Es pertinente suponer que cada santuario poseería sus peculiaridades y que los ritos no serían idénticos en todos ellos, pues carecería de sentido la reiteración de los gestos colectivos simultáneamente en cuatro lugares tan inmediatos. Sin duda, tendrían un reparto escénico, tal y como se infiere del más precioso testimonio literario que, casualmente, se localiza en las cercanías.

En efecto, la descripción más pormenorizada que poseemos sobre los ritos isíacos, el libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo, sitúa en Cencreas, el puerto de Corinto los acontecimientos. Curiosamente, y a propósito de la dicotomía entre Isis y Serapis, allí sólo se menciona en una ocasión al dios alejandrino, y ello con motivo de la procesión que se describe con todo detalle en las fiestas del *navigium Isidis*, a las que se aludirá después con más detalle:

> Formaban en el cortejo los flautistas consagrados al gran Serapis, que con su instrumento lateralmente dispuesto y apuntando al oído derecho, repetían el himno propio del dios y de su templo (*Met.* XI, 9; traducción de L. Rubio, BCG, Madrid, p. 330).

La disociación parece deducirse del hecho de que los músicos están adscritos a Serapis y a su templo, distinto al de Isis, por lo que habrían de llevar vidas separadas. Cabría incluso que las posteriores referencias a Osiris, en realidad, sean menciones de Serapis, en un uso frecuentemente ambiguo de ambos teónimos (Lactancio, *Instituciones divinas* I, 21: «Osiris es aquel al que la gente llama Serapis»). Pero también en ese caso se desprende una gran independencia entre las dos divinidades nilóticas, pues la iniciación en los misterios de Osiris la realiza Lucio en un lugar y en unas condiciones diferentes a las que concurrían con motivo de su devota entrega a Isis. Del silencio no debemos extraer conclusiones precipitadas, pero, en las actuales circunstancias, la sospecha expresada es legítima y podría sugerir la realidad de una doble vida, en ocasiones común, en ocasiones independiente, para esta pareja divina.

Sea como sea, nuestra documentación sobre los rituales del culto isíaco es indiscutiblemente la más abundante, por lo que —mientras no se indique lo contrario— el empleo del término «cultos egipcios» será equivalente a culto de Isis y a las divinidades a ella asociadas. Sus rituales son los mejor descritos en los testimonios conservados y esto explica la especialísima atención que se les otorga en la bibliografía consagrada a estos asuntos.

Las fiestas

Se celebraban dos grandes ciclos festivos al año.[132] El primero, al que se acaba de hacer alusión, es el que corresponde al *navigium Isidis*, *Ploiaphesia* es su nombre en griego (Juan Lido, *Sobre los meses* IV, 45), que tenía lugar el 5 de marzo.[133] En esta fiesta Isis se manifiesta como divinidad protectora de la navegación, cuya temporada anual se abre formalmente en esta jornada festiva en la que se hacen votos para que el mar entregue apacible sus frutos y los que se derivan de él como medio de comunicación. De esta manera, queda vinculada al comercio:

> Desde los tiempos más remotos la piedad ha puesto bajo mi advocación un día: es el día que nacerá de esta noche, día en que amainan los temporales del invierno, se calman las olas del proceloso mar, vuelve a ser posible la navegación, y mis sacerdotes me consagran una nave recién construida como para ofrecerme las primicias del tráfico (*Metamorfosis*, XI, 5, 5; traducción de L. Rubio).

De este modo, Isis *Pelagia* (Figura 54) se anuncia como dueña de los mares, inventora de la navegación y protectora de los marinos.[134]

El *navigium Isidis* rememoraba al mismo tiempo el viaje emprendido por Isis para recuperar los restos de su difunto esposo. Es ahí donde los fieles encuentran la coincidencia necesaria para entonar sus plegarias a la diosa asimilada con Fortuna y, en consecuencia, la más capacitada para otorgar los favores solicitados por marinos, comerciantes y viajeros de cualquier suerte que casualmente hubieran de hacerse a la mar. La institucionalización de esta fiesta es buena expresión del proceso de integración de los cultos egipcios en la supraestructura ideológica grecorromana, pues una diosa *peregrina*, venida de un país vencido, se convierte en protectora de las actividades económicas desarrolladas en el espacio políticamente romano que es el *mare Nostrum*. Constituye una prueba preciosa de la capacidad de absorción que tiene el prodigioso mundo de la religión romana, pues el primer testimonio que tenemos de este festejo es el que proporciona Apuleyo, hasta el punto de que no hay nada similar en la época republicana.[135] Pero, al mismo tiempo, es expresión de la alienidad de los cultos egipcios, pues paradójicamente una fiesta tan importante no es dirigida por los magistrados de la ciudad, sino que se mantiene capitalizada por los miembros de este culto exótico y su sacerdocio. Estas aparentes entregas del aparato ideológico



FIGURA 54. Isis Pelagia de un relieve de Delos.

son reclamos óptimos para la integración de cuantos están faltos de protagonismo en el desarrollo de los ritos oficiales. Desde esta dimensión se aprecia que los ritos egipcios contribuyen de modo inequívoco a la cohesión social, a pesar de su aspecto contracultural.

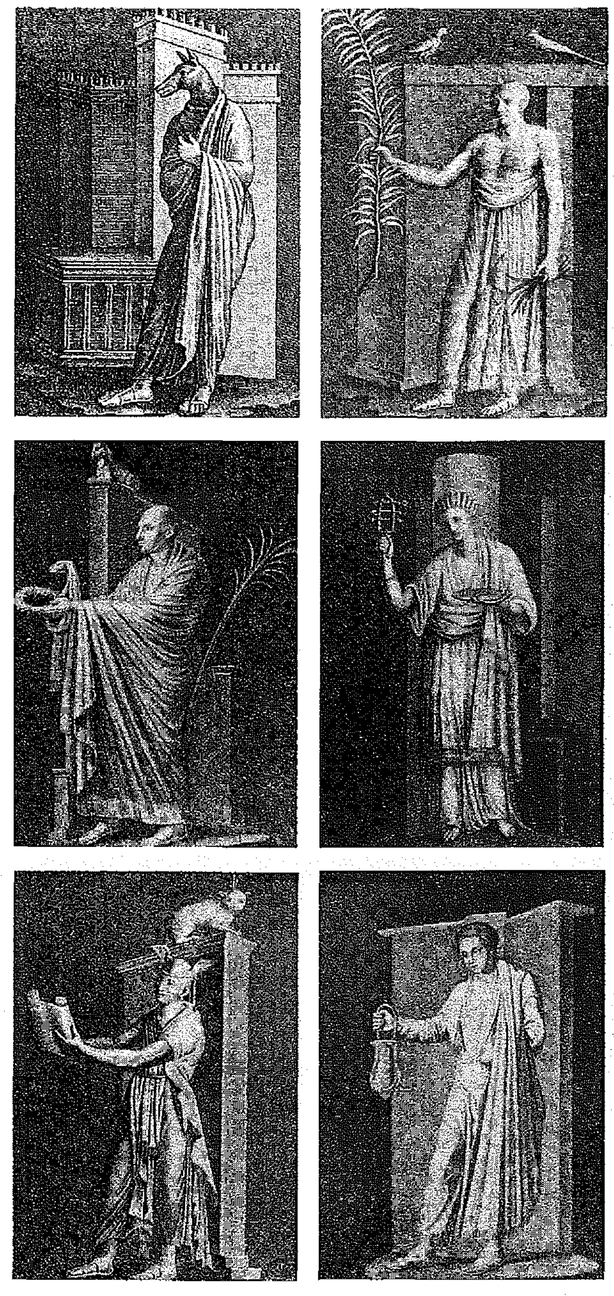


FIGURA 55. Los seis sacerdotes pompeyanos. El primero disfrazado de Anubis (Apul. *Met.* XI, 11; Flavio Josefo, *Ant. Iud.* XVIII, 4, 73); el segundo lleva la palma; el tercero la corona; la cuarta el sistro; el quinto es el *hierogrammateus* y el último lleva la sítula. Véase Figura 62. Grabados sobre los frescos de Pompeya.

Acompañada por un extraordinario cortejo, la diosa es conducida en procesión para representar la primera singladura del año. El propio Apuleyo, tras la pormenorizada descripción del colorido de la comitiva, continúa por boca del asno Lucio:

> Entretanto, en medio del tumulto y alegría de la fiesta, fuimos avanzando poco a poco hasta llegar a orillas del mar ... De acuerdo con los ritos, allí dispusieron las sagradas imágenes. Había una nave construida según la técnica más depurada; unas maravillosas pinturas egipcias decoraban su contorno con la mayor variedad. El sumo sacerdote, después de pronunciar con sus castos labios las solemnes oraciones, purificó la nave con toda la pureza de una antorcha encendida, un huevo y azufre: la puso bajo la advocación de la diosa y se la consagró. Sobre esta nave feliz, flotaba al viento una lujosa vela con una inscripción bien visible bordada en letras de oro; esas letras formulaban un voto por la feliz reanudación de la nueva temporada marinera. Ya se eleva un mástil: un pino bien redondeado y majestuosamente plantado, cuyo cabrestante llamaba grandemente la atención...
>
> De pronto, todos los asistentes, tanto los profanos como los iniciados, traen zarandas llenas de aromas u ofrendas similares y liban sobre las olas un puré con leche, hasta que, rebosante la nave de obsequios y ofrendas votivas de feliz augurio, se sueltan las amarras que la tenían anclada y, al favor de un viento suave y propicio, la dejan libre sobre las aguas. La nave se aleja y, cuando ya no es para nosotros sino un punto imperceptible en el horizonte, los portantes, cargando otra vez con los objetos sagrados que cada cual había traído, emprenden, alegres, el regreso al templo con el mismo ceremonial y adecuada solemnidad (traducción de L. Rubio, BCG, XI, 16).

Luego, en el templo, se ultiman los ritos prescritos para la fiesta. Se hacen imprecaciones —para subrayar la pseudooficialidad del evento— en favor del emperador, del Senado, del orden ecuestre y de la totalidad del pueblo romano, de los marineros y de sus naves, y se da lectura a la fórmula por la que se declara abierta la temporada náutica. Los asistentes ofrecen entonces ramas, coronas y otros exvotos, besan la estatua de plata de la diosa y regresan a sus casas una vez concluida la ceremonia, con sus espíritus henchidos por el fervor religioso experimentado en colectividad. Los frescos del iseo de Pompeya ilustran la descripción de Apuleyo, por lo que no sólo el puerto de Corinto, Cencreas, se anima con un acontecimiento semejante, sino por doquier se celebraba una fiesta análoga, incluso en localidades lacustres.[136]

El otro festejo isíaco tenía lugar entre el 26 de octubre y el 3 de noviembre. El conjunto de ceremonias que entonces se celebraba recibe el nombre de *Isia*, tal y como las denomina el calendario de Filócalo (*CIL* I^2, 274, 276 y 333-334). Estas fiestas, correspondientes a las de Khoiak en Egipto, debieron de ser establecidas por Calígula con motivo de la consagración del iseo del Campo de Marte, aunque no hay datos probatorios.[137] Se trataba básicamente de una representación dramática del mito. Tales escenificaciones no debieron de ser insólitas según se colige de la anécdota transmitida por Sue-

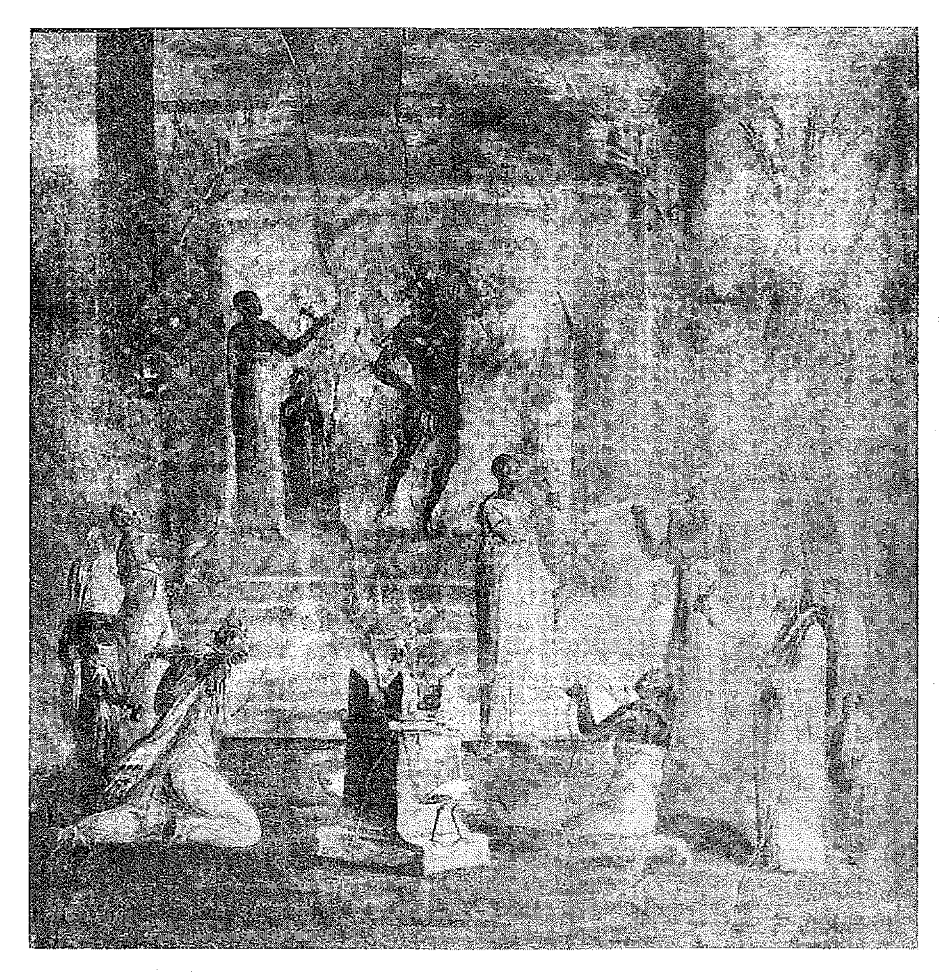


FIGURA 56. Actuación de un negro en el iseo de Herculano.

tonio, gracias a la cual sabemos que se preparaba para la noche anterior al asesinato del emperador «un espectáculo en el que se habían de representar temas de los infiernos por egipcios y etíopes» (*Calígula* LVII, 10).* En ellas se reproducían los acontecimientos más significativos para la explicación del orden cósmico y su sistema de creencias. Por ello, la primera parte estaba caracterizada por la pasión de Isis, que busca angustiosamente a su esposo. Los fieles se rasuran la cabeza, se golpean el pecho y se hieren los brazos, mientras hacen ademanes de buscar al dios, hasta que simulan encontrarlo (Fírmico Materno, *De err.* II, 3). En este sentido, señala significativamente:

* Flavio Josefo (*Antigüedades judías* XIX, 24 y 106) parece incidir en el mismo sentido.

... pretenden que la muerte de Osiris coincide con el momento de la siembra y el «hallazgo» cuando los frutos concebidos en el tibio calor de la tierra fecunda comienzan a germinar con el ciclo anual (II, 6).

La fase invernal del ciclo natural es sentida como la pérdida de la vida que sólo adquiere plena razón de ser en la recuperación del tono vital *post mortem*, simbolizado en la primavera, aunque no hay coincidencia, pues las fiestas acaban el 3 de noviembre.[138] Eso explica que la segunda parte de estas fiestas esté connotado por la alegría que supone no sólo el hallazgo, *inventio Osiridis*, sino también la gloria de Isis que, con sus conocimientos mágicos, devuelve la vida. Era entonces cuando en plenitud de su alegría los fieles coreaban en el ritual griego: «Lo hemos encontrado, alegrémonos» (Atenágoras, *Legatio*, XXII, 9; Fírmico Materno, *De err.* II, 9 que reproduce la fórmula en griego: *heurekamen synchairomen*, al igual que en la parodia que de la recepción de Claudio en los infiernos hace Séneca en *Apocoloquintosis* XIII, 4).

La *Inventio* coincide con la crecida del Nilo, de manera que ésta preludia la resurrección de Osiris, del que un simulacro conservaban enterrado los santuarios en un lugar recóndito (Fírmico Materno, *De err.* II, 3). En esa época, la afluencia de agua al mar es tan intensa que el río se interna en él. Eso explica que, en las fiestas osiríacas del mes de Hathyr, los sacerdotes y estolistas se dirijan al mar, de donde sacan agua dulce que vierten en un cofrecillo de oro (Figura 59). Entonces, la multitud agolpada entona cánticos en los que celebran la resurrección del dios (Plutarco *Is.* 39=366 e-f, en el solsticio de invierno en Egipto).[139] Seguramente el famoso mosaico nilótico de Palestrina representa la celebración de la fiesta en el templo.[140]

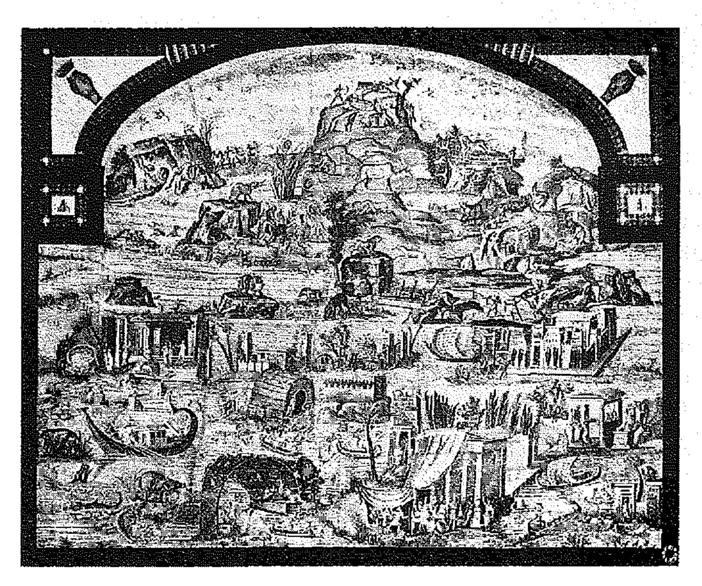


FIGURA 57. Mosaico nilótico de Palestrina.

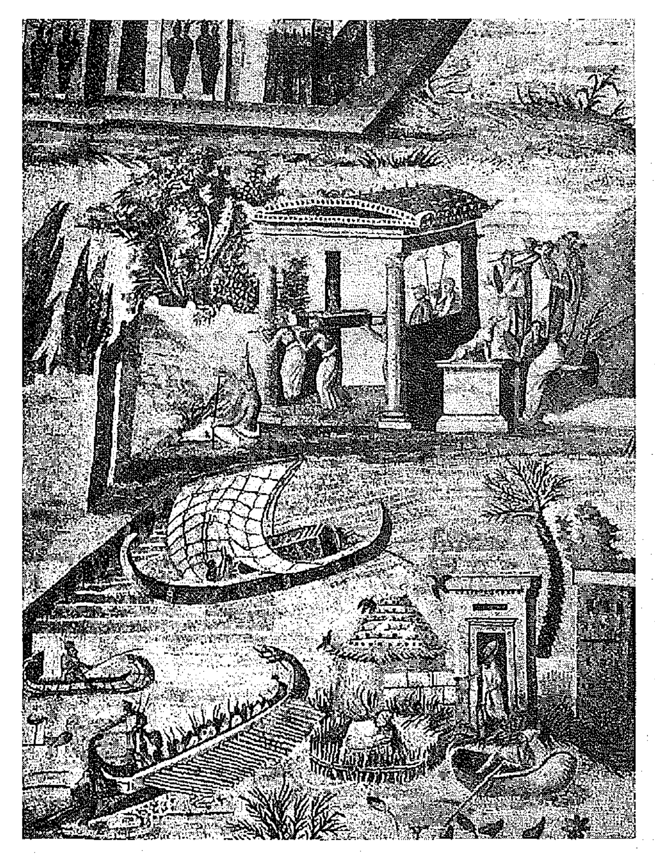


FIGURA 58. Mosaico de Palestrina, detalle de la procesión.

Esta búsqueda ansiosa de Isis y el hallazgo de Osiris es interpretada por el propio Plutarco (*Is.* 52=372 b-c) como símbolo de la angustia con la que los egipcios esperan la crecida del Nilo, que, identificado con Osiris, supone la regeneración vital. Y también en Plutarco encontramos el relato etiológico de este ritual, cuando señala que un tal Pamiles, que había ido a sacar agua del templo de Zeus, es decir, el santuario de Amón en Karnak, el primer día epagómeno, fecha del aniversario del nacimiento de Osiris, oyó una voz que le ordenaba gritar: «¡El gran rey, el benefactor Osiris acaba de nacer!».[141] De este modo, las fiestas de celebración del año nuevo se integran dentro del ciclo osiríaco, que adquiere una potencialidad redoblada al conectar —según hemos visto en el apartado del orden cósmico y la naturaleza divina— tanto la crecida del Nilo, simbólica del agua benefactora, como el misterio de la regeneración vegetal, con su propia resurrección. Todo ello queda magistralmente reflejado en una sencilla noticia: en el nomo XVIII se conservaba un vaso con líquido osiríaco de donde salían espigas.[142]

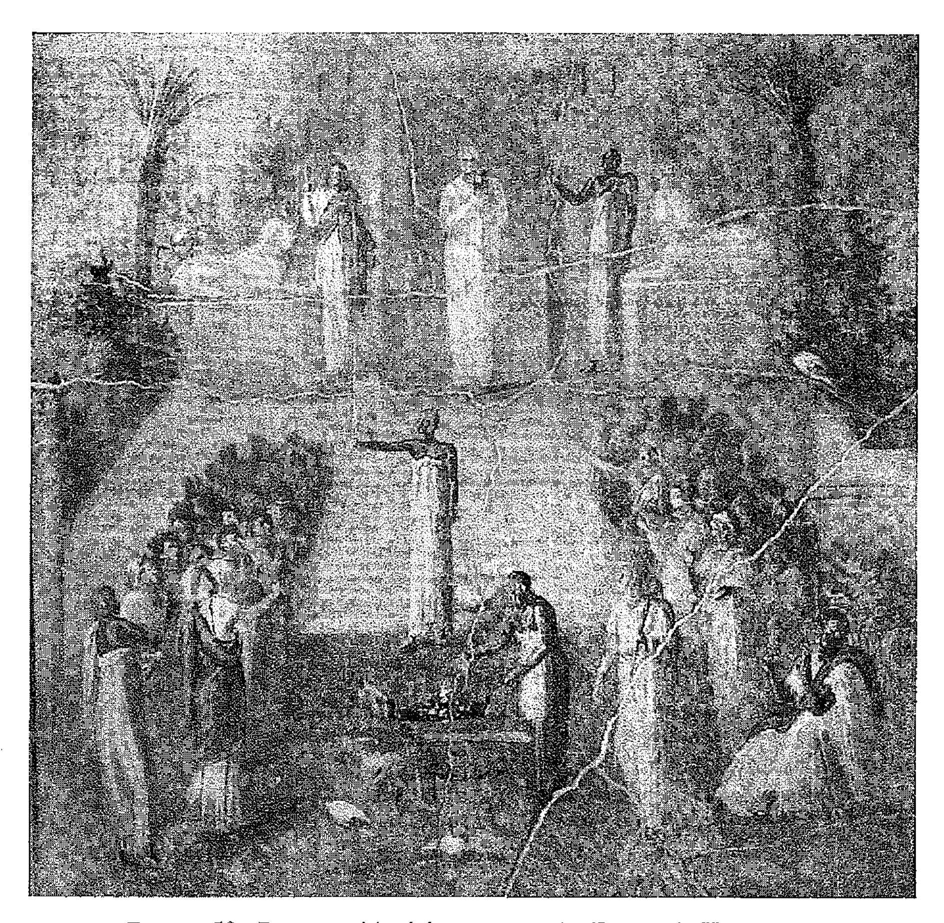


FIGURA 59. Presentación del agua sagrada. Fresco de Herculano. Museo Nacional de Nápoles.

En cualquier caso, las fiestas dramáticas conocidas como *Isia* persistieron a lo largo del tiempo, de manera que durante la época bajoimperial fueron objeto de atención en las diatribas de los autores cristianos. En sus *Instituciones divinas* (I, 21, 20), Lactancio también se refiere a las ceremonias de la *inventio Osiridis*:

> Los ritos de la egipcia Isis conmemoran la pérdida y encuentro por parte de ella de su hijo pequeño; efectivamente, en un primer momento, los sacerdotes, con su cuerpo desnudo, golpean sus pechos y se lamentan, tal como ella había hecho cuando perdió al hijo; después, es presentado un niño, como si hubiera sido encontrado, y el llanto se transforma en alegría. Por eso dice Lucano: «Y nunca acaba de ser encontrado Osiris»; y es que constantemente le están perdiendo y constantemente encontrando (traducción de E. Sánchez Salor, BCG, Madrid, 1990).

También Tertuliano (*Contra Marción* I, 13, 5) se hace eco de la reiteración del ritual.[143] En Arnobio el repunte irónico es más evidente, pero el apologista cristiano podría haber pensado que cualquier otro culto con creencia en la resurrección celebrada en un rito anual es acreedor de crítica similar.

No obstante, desde un punto de vista genérico observamos que las conexiones mítico-rituales de todo esto con el ciclo metróaco resultan tan obvias que ni siquiera se le escapan al propio Fírmico que, a renglón seguido (*De err.* III, 1-5), trata el culto frigio. Son síntomas claros de la correcta agrupación de cultos por las analogías que poseen ante los ojos de sus observadores. Pero, ahondando en la misma dirección, tampoco se ocultan a nadie las concomitancias que estos ritos poseen con la Pasión de Cristo y las celebraciones de Semana Santa.

Un interesante texto de Pausanias (X, 32, 13-16) relata las vistosas fiestas de Isis en Titorea, durante las cuales se instalaba una auténtica feria alrededor del templo; allí acudía gente desde muy lejos y se comerciaba con esclavos, ganado, ropa, etc. Los tenderetes se desmontaban al acabar el festejo, que se aprovechaba, pues, como ocasión para establecer el mercado.[144] El final de la fiesta se celebraba por las calles con gran algarabía, de modo que toda la comunidad compartía el gozo de la *inventio*, que llegaba en ocasiones a generar la condonación de deudas.[145]

Por su parte, las fiestas de Serapis, *Serapia* según el calendario de Filócalo (*CIL* I.2, 262), tenían lugar el 25 de abril. Como nos es desconocido qué se festejaba en ellas, se supone que conmemoraban la consagración de alguno de sus templos. En cualquier caso, más allá de las grandes fiestas o de los días marcados en el calendario oficial, los cultos egipcios nos han legado abundante información sobre las prácticas rituales cotidianas, a las que a continuación dedicaremos nuestra atención.

El culto cotidiano

> Con la impaciencia que supone el estar pendiente de un feliz acontecimiento, aguardaba, pues, la apertura matutina del templo. Las cortinas blancas ya se han corrido hacia los lados y ya estamos adorando la venerable imagen de la diosa; el sacerdote da la vuelta a los diversos altares, tributando el culto divino, según las fórmulas consagradas y vertiendo con el vaso de las libaciones el agua sacada del fondo del santuario. Ahora, cumplidas esas ceremonias rituales, se oye el clamor de los fieles que saludan al nuevo día y anuncian la hora prima (Apuleyo, *Metamorfosis* XI, 20.3-5; traducción L. Rubio, BCG, Madrid, 1983)

Ya nos es familiar este Lucio como lazarillo por los misterios egipcios. Afortunadamente, no es la única fuente que nos ilustra acerca de la vida cotidiana en los santuarios y de otros pormenores del culto que nos permiten comprender mejor el funcionamiento de los ritos, de las comunidades y de sus miembros. Por los alrededores del templo siempre deambula gente, en su interior continuamente hay devotos y, cuando se cierra el templo, la vida

quieta persiste entre sus cerrados muros, donde residen sacerdotes o empleados del culto. Con frecuencia, además, hay elementos externos, residentes temporales o transeúntes que encuentran cobijo al abrigo del santuario, en aquellas ocasiones en las que es propicio recibir devotos nocturnos. Los elegíacos tardorrepublicanos aluden a menudo a las diez noches lustrales que sus amadas han de pasar en el templo.[146] La preparación iniciática también requería la estancia del devoto en el recinto del santuario, de manera que se tenía que amoldar a las normas imperantes en el lugar.

La meticulosa descripción de las *Metamorfosis* de Apuleyo permite entrever casi todas las actividades que se llevaban a cabo diariamente en un santuario, ilustradas, además, por los frescos de Herculano.[147] El texto con el que iniciábamos el presente apartado menciona como primer acto la apertura del templo. Entonces se agolpaba un nutrido grupo de fieles, del mismo modo que en el momento de cierre de las puertas del santuario.[148]

Las tareas matutinas daban comienzo cuando la divinidad se despertaba, ficción en la que participaba el «horólogo», encargado de marcar el instante en el que había de realizarse cada cosa y que justifica la existencia de clepsidras y otros instrumentos de medición del tiempo en algunos iseos.

El aseo del simulacro de la diosa era complejo y requería la actividad de numerosos especialistas, sobre todo mujeres, como las *ornatrices*,[149] las estolistas y las hieróstolas. En primer lugar, lavaban la estatua[150] y la peinaban delicadamente.[151] A continuación, le aplicaban ungüentos y perfumes, se quemaba incienso en la estancia y se realizaban libaciones y aspersiones en el recinto sacro. Después, las estolistas[152] vestían la estatua con ricos ropajes y la engalanaban con joyas, donadas por sus devotas de postín, dispuestas a que se reconociera no sólo su fidelidad, sino también su desahogada situación económica. La epigrafía ha proporcionado notables ejemplos de la generosidad de algunos fieles en forma de suntuosos donativos de oro y piedras preciosas. No sólo Pérgamo, Tesalónica, Delos o Nemi[153] han conservado muestras de estas dádivas, también en el extremo occidental del Mediterráneo, en los confines entre la Bética y la Tarraconense, la colonia de Acci (actual Guadix, en la provincia de Granada) ha ofrecido dos testimonios epigráficos que garantizan la existencia de una próspera comunidad en la que mujeres de diferente extracción social compiten por dar prueba de su mayor amor a la diosa.[154]

Una vez aseada y aderezada le ofrecían comida, procedente de las ofrendas de los devotos, que, madrugadores, habían depositado vituallas para el divino desayuno en el instante en que se abrían las puertas del templo. Mientras una parte del personal del culto acicalaba a la diosa, otros servidores preparaban el fuego en el que se habían de cocinar los alimentos. Después se ofrecía la colación a la diosa a guisa de ofrenda. Por descontado que todo aquello que no era de su apetito se destinaba al consumo de los sacerdotes que, sin duda, contemplaban satisfechos la inapetencia de la rígida estatua.

El santuario permanecía abierto y accesible a los fieles a lo largo del día. Cada cual podía entonces realizar sus plegarias, atender a los requerimien-

tos divinos transmitidos mediante visiones, mandamientos oraculares o en la experimentación de una *incubatio* en una noche hondamente religiosa.

La vida de los santuarios había de ser, pues, muy activa, aunque dependía sobre todo del arraigo que el culto tuviera en cada localidad y de las relaciones del sacerdocio con el *ordo decurional* y los poderes fácticos de la comunidad.

A primera hora de la tarde se cerraban las puertas del santuario, siguiendo un oficio parecido al de la apertura, aunque quizá menos profuso.[155] Marcial (X, 48, 1) indica cómo los sacerdotes, reunidos, anuncian la hora octava (es decir, las dos) a la diosa, con lo que se inicia el cierre del santuario, del que poco a poco se van marchando los fieles. Hasta ese momento, el trasiego había de ser continuo y con una actividad artesanal importante en sus alrededores y dependencias. Allí se concentrarían vendedores de flores, talleres de lapicidas, fruteros, fabricantes de amuletos o lucernas y artesanos de todo tipo que participaban en el mantenimiento del templo o proveían a los fieles de lo que requerían para expresar su devoción a Isis.

Sin embargo, no todo el mundo podía entrar en cualquier circunstancia al santuario. Conocemos algunas prescripciones que regulan el acceso. Por ejemplo, en el templo de Esna, en Egipto, en la época bajoimperial se especifica:

> ¡Que no entre ningún hombre a este templo en duelo! Afeitad, cortad las uñas, tonsurad a quien entre; vestid con lino fino a quien se dirija al interior del templo, y purificad con agua de natrón a quien entre en él. Quienquiera que en él penetre, que sea purificado del contacto femenino por una abstinencia de ocho días, y que no haya comido nada proscrito, habiéndose abstenido de ello durante cuatro días ... Por lo que respecta al personal habitual del templo ... que haya purificado su cuerpo del contacto femenino por una abstinencia de nueve días, y que lo haya purificado de todo lo prohibido por una abstinencia de cinco días. Si reúne estas condiciones, que se le deje entrar al templo por la puerta lateral del pilono, después de que se haya purificado en el lago y de que se haya vestido de nuevo.[156]

Existen otros datos sobre la abstención del consumo de vino, pero da la impresión de que esta prohibición era sólo pasajera, destinada a preparar el encuentro con la divinidad. De hecho, el propio Lucio aleja el vino de su mesa antes de su iniciación. Una inscripción de Priene (*SIRIS* 291) nos hace saber que el sacerdote recibía el vino excedente de las libaciones, de modo que su ingestión no le estaba prohibida fuera de las horas de servicio. Esto significa, probablemente, que no había un tabú sobre el vino, sino un deseo de mortificación antes de los ritos que ponían en contacto con la divinidad.[157]

Por otra parte, la prohibición de entrar en el templo para quienes no cumplen determinados requisitos se reitera tanto en la ley sagrada procedente del templo de Isis en Iasos,[158] como en un decreto de la Bulé de Atenas.[159] Probablemente las restricciones afectan a la abstinencia sexual y de

alimentos prohibidos, y al atuendo, pero no tenemos seguridad de que afectaran a otros aspectos. La seguridad del cumplimiento se garantizaba con diversos procedimientos, entre los que no faltaban relatos fantásticos, como el que trasmite Pausanias (X, 32, 13-16), según el cual un transgresor murió víctima de su sacrilegio. Quizá no sea disparatado pensar que normas similares regularían el acceso a los santuarios egipcios de la parte occidental del Imperio, para los que la información es mucho más avara.

Sin duda, la existencia de ciertas normas de comportamiento contribuía al exotismo del entorno, pues no sólo la arquitectura se distanciaba de la puramente grecorromana, sino que se procuraba acentuar la diferencia con una decoración egiptizante, con palmeras, obeliscos, esfinges, estatuas de los dioses egipcios y cuantos detalles eran considerados oportunos para simular un escenario nilótico.[160] Además, el aspecto del personal del culto contribuía a esa imagen de pretendida extranjería. Los sacerdotes, vestidos de lino blanco, llevaban la cabeza rasurada y sirvientes negros proporcionaban un toque adicional de autenticidad. Esta ambientación hace posible que incluso las matronas romanas, enajenadas por su devoción a los nuevos cultos, sean capaces de cualquier locura, incluso de ir hasta el sur del Nilo en busca de agua santa para que los ritos de los santuarios lejanos no estén servidos con sucedáneos, sino con productos originales. La *Sátira* VI de Juvenal constituye una pieza elocuente sobre estos excesos:

> He aquí que entra la cofradía de la frenética Belona y la de la Madre de los dioses con un corpulento eunuco, faz venerable para los obscenos seguidores. Hace ya mucho tiempo que con un tiesto se extirpó los muelles testículos. Le abre paso su ronco cortejo, los timbales plebeyos, y se recubre las mejillas con una tiara frigia. Grita desaforadamente y dice que son de temer la entrada del mes de septiembre con los vientos del sur si la mujer no se ha purificado mediante el donativo de cien huevos, si no le ofrenda ropas usadas de un color de hojas secas: así la grande y súbita desgracia en ciernes pasará a los ropajes y la matrona expiará para todo el año. En pleno invierno romperá el hielo y bajará al río, por la mañana se sumergerá tres veces en el Tíber y se lavará hasta arriba la tímida cabeza; luego desnuda y estremecida recorrerá con las rodillas sangrantes el campo del rey cruel, y si se lo prescribiera la blanca Io se iría a los confines de Egipto, a la calurosa Méroe, a por las aguas que se le pidieran para rociar con ellas el templo de Isis, el que se levanta junto a un antiguo establo. Sí, ella se cree avisada por la voz de la misma diosa: ahí tienes las almas y las mentes con las que los dioses pueden hablar de noche. De manera que este es el que merece el honor sumo y principal, este Anubis rodeado de una grey calva y vestida de lino, y que corre riéndose del pueblo compungido. Es él quien pide perdón cada vez que la esposa no guarda continencia en los días sagrados de la observancia. Tal violación del lecho merece una pena severa; se ha visto cómo la serpiente de plata agitaba la cabeza. Pero las lágrimas de aquél y sus meditados murmullos obtienen que Osiris, conquistado por un ansarón enorme, acompañado de un pastelillo no niegue su perdón a la culpa... (VI, 513-541; traducción de M. Balasch, Madrid, 1991).

Independientemente de la exageración que aparenta la mordacidad de Juvenal, es claro testimonio de la visión que en ciertos sectores sociales producían los cultos orientales, pero también proporciona una vívida imagen de las actitudes religiosas que despertaban, por lo que constituye un documento de extraordinario interés. En cualquier caso, el comercio de agua bendita hubo de ser relativamente importante, pues en las casas particulares de los isíacos que tenían capillas, también se usaba el agua del Nilo, según se constata en casa de *Octavius Quartius* (la llamada Casa de M. Loreyo Tiburtino)[161] en la que se han encontrado varias ánforas con la finalidad de contener el preciado líquido.[162] Si los comerciantes hacían buenos negocios con él, no tendría que extrañarnos que algunas matronas organizaran expediciones pías, con el objetivo de visitar los santos lugares y regresar con artículos de recuerdo y agua auténtica del Nilo.

En el interior del santuario solía haber espacio edificado suficiente como para albergar numerosos devotos que pasaban noches, por ejemplo, con el anhelo de una incubación o de un divino amorío, como Paulina, a la que ya nos hemos referido en el apartado de la ética, víctima del engaño de Decio Mundo (Josefo, *Antigüedades judías* XVIII, 4, 73), o incluso temporadas esperando algún tipo de señal divina. Con motivo de las fiestas se enclaustraban las mujeres durante diez noches que generan la queja de los esposos, maridos o amantes, tal y como reflejan los poetas tardorrepublicanos o altoimperiales:

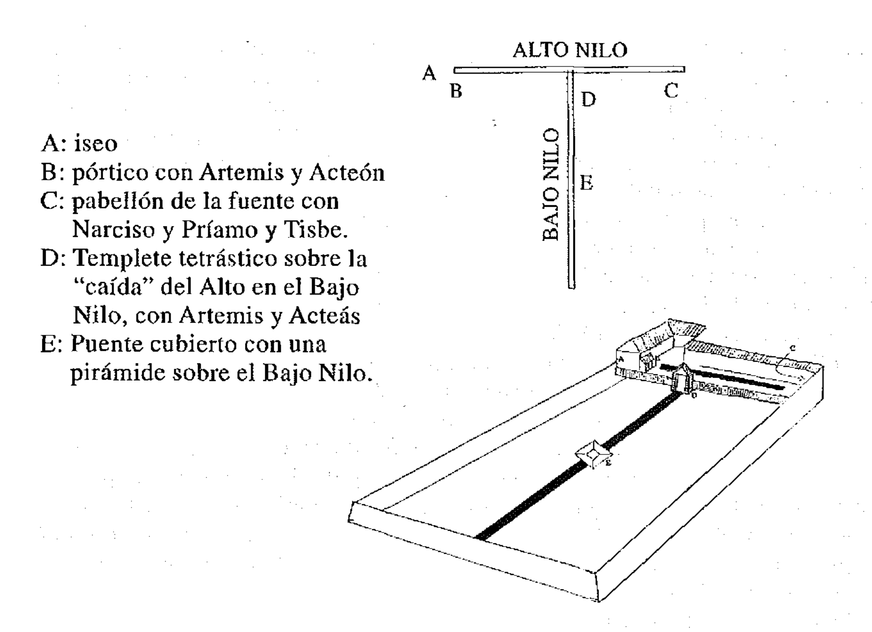


FIGURA 60. Reconstrucción de los jardines de la casa de Octavius Quartius con diagrama interpretativo según Merkelbach, *Isis-Regina*, p. 514.

Tristes ya vuelven de nuevo para nosotros las fiestas:
Cintia ya está diez noches a ellas atenta.
¡Ojalá perezcan esos ritos que desde el Nilo templado
envió la hija de Inaco a las matronas ausonias!
Esa diosa que tantas veces separó a los ansiosos amantes
sea quien sea, siempre implacable llegó
Tú, en verdad, en los amores ocultos de Júpiter, Io,
probaste qué es recorrer muchos caminos,
cuando Juno te ordenó, a ti una niña, cuernos llevar
y perder tus palabras por la dura voz del ganado.
¡Ah, cuántas veces heriste tu rostro con frondas de encina
y comiste paciendo en tus establos madroños!
¿Acaso porque quitó de tu rostro su aspecto salvaje
Júpiter, por eso te hiciste una diosa altanera?
¿Acaso no te basta Egipto, de negras criaturas?
¿Por qué Roma buscaste, haciendo tan largo camino?
¿De qué te sirve que duerman a solas las niñas?
Pero tú debes creerme, de nuevo cuernos tendrás
o yo te haré huir, diosa cruel, de nuestra ciudad.
No hubo entre Tíber y Nilo acuerdo ninguno
mas tú, que te has aplacado por mi terrible dolor,
de estas noches librados, hagamos tres veces la senda.

(Propercio, II, 33 A, 1 ss;
traducción de A. Alvar).[163]

De este modo tan lastimero se expresa Propercio ante las obligaciones rituales de su amada, actitud diferente a la de Juvenal, pero igualmente contraria a las prácticas impuestas por los ritos orientales. No menos significativos sobre el ambiente en el que se desenvuelven las ceremonías isíacas son los versos de Tibulo:

¡Nadie ose alejarse contra la voluntad de Amor,
o sepa que ha marchado, aun con el veto del dios!
¿Para qué me sirve ahora tu Isis, Delia mía, para qué
aquellos bronces tantas veces entrechocados por tu mano,
o para qué, mientras sigues piadosa los ritos, las abluciones
—así lo recuerdo— y que duermas sola en casto lecho?
Ahora, diosa, ahora ayúdame, ya que puedes poner remedio,
según muestran muchos exvotos pintados en templos tuyos;
que mi Delia, dando satisfacción a las palabras prometidas,
se siente, cubierta de lino, ante las puertas sagradas,
que dos veces al día, con los cabellos sueltos, cante tus glorias
—es su deber—, destacada entre la muchedumbre de Faros.
Pero que yo pueda venerar los Penates paternos
y pagar los inciensos de cada mes al Lar antiguo.

(Tibulo, I, 3, 23-34; traducción de A. Alvar).[164]

Ciertamente, Roma entera se sorprendía de las nuevas formas de expresión religiosa que acompañaban a las religiones orientales. La aceptación de una culpabilidad personal por las faltas cometidas contra la divinidad no es algo completamente ajeno al pensamiento sacro romano, pues la concepción del sacrilegio no sólo estaba bien arraigada, sino incluso sometida a normativa jurídica.[165] Pero lo cierto es que los transeúntes se quedaban atónitos ante un feligrés que cumple un voto recorriendo la ciudad de rodillas[166] o aquel otro que hacía confesión pública de sus faltas (Ovidio, *Pónticas* I, 1, 51). Sin duda, los cultos exóticos traían consigo nuevas formas de relación con los dioses que satisfacían más profundamente las ansiedades que iban siendo despertadas en la población del Imperio.

Esta afirmación, sin embargo, no debe conducir a la aceptación indiscutida y excesivamente ligera de que el éxito de los cultos orientales radica en el calor de sus prácticas, frente al frío formalismo de la religión romana, como pretendía Cumont.* En realidad, ni siquiera una ceremonia pública de carácter institucional tendría que dejar insensibles a los participantes, pues cualquier acto masivo despierta insólitos sentimientos en quien lo experimenta, aunque no se comparta el fondo de la celebración. Aún así, el sistema religioso romano es más complejo de lo que la simplificadora frialdad permite entender. Los romanos se habían otorgado una religión destinada a satisfacer sus inquietudes y necesidades. En la medida en que éstas fueran cambiantes su sistema religioso había de adaptarse a las nuevas realidades, provocando una tensión con sus correspondientes desajustes sobre los que habrían de incidir los cultos mistéricos. Pero éstos sólo son comprensibles como realidades integradas en el sistema de cultura que los potencia, de manera que siendo aceptados se adaptan a las necesidades reales expresadas de una u otra forma por los distintos niveles socioculturales del Imperio.

Pero, al margen de estas consideraciones de carácter general, que afectan a la percepción global de los misterios, todo lo relacionado con el culto cotidiano contiene actividades muy variadas, distintas a la apertura y cierre del santuario y que están vinculadas tanto a la comunidad de fieles como a las actitudes individuales ante el fenómeno o el sentimiento religioso. La información que poseemos nos permite prestar una atención algo más detallada al sacrificio y a la oración, como elementos integrantes de los rituales cotidianos en los cultos egipcios.

* *Religiones Orientales*, cap. 2. Desde entonces ha constituido la esencia explicativa del éxito de los misterios. En mi opinión, como ya ha habido ocasión de mencionar en el primer capítulo y en el apartado de los rituales mistéricos, la hipótesis es simplista, pues no reconoce los valores que habían permitido a la religión romana amparar su sistema de relaciones sociales durante más de medio milenio. ¡Mucho tardaron los romanos en detectar la frialdad y formalismo de su religión! Por otra parte, tampoco es demasiado sagaz en la percepción de la adaptación de los cultos orientales a los paradigmas culturales romanos, de manera que su carácter contracultural o alternativo es más bien formal. Como visión general, permítaseme remitir a mi «Marginalidad e integración», *passim*.

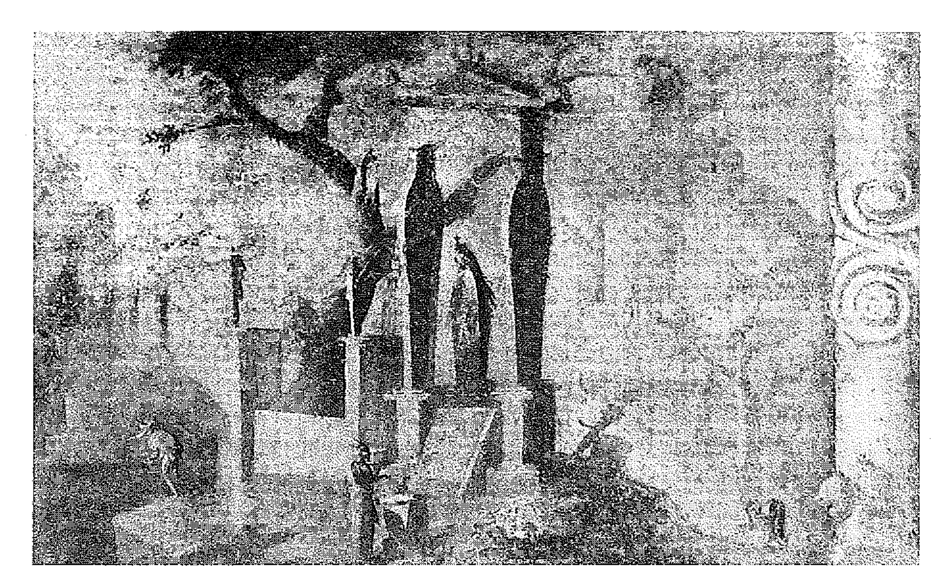


FIGURA 61. Sacrificio ante la barca sarcófago de Osiris, Pompeya. Museo Nacional de Nápoles.

a) *El sacrificio y las ofrendas*

El texto más valioso que conservamos sobre sacrificios en el culto de Isis corresponde a la descripción de lo que sucedía en su santuario de Titorea en Fócida, realizada por Pausanias (X, 32, 13-16), al que me he referido en el apartado de las fiestas isíacas. Antes de la celebración de los sacrificios, se purificaba el templo, según unos ritos secretos, y los restos de los sacrificios anteriores eran recogidos y enterrados juntos en otro lugar. Al tercer día de las fiestas era cuando se celebraban los sacrificios: los animales eran conducidos en procesión cubiertos de lino o algodón. Una vez en el santuario, eran preparados a la «manera egipcia».* Tras el sacrificio y consumo de los animales permitidos, concluían las fiestas y se desmontaban todas aquellas estructuras efímeras que habían sido instaladas para la ocasión. En los alrededores no sólo se habían reunido en los días prescritos los habitantes de la ciudad, sino que, naturalmente, acudían muchos forasteros atraídos por el fervor religioso y el movimiento económico, de manera que se montaba una auténtica feria en torno al templo durante el período de festejos.[167]

Pero el sacrificio y las ofrendas merecen una atención más detallada, dado pues, al menos por una vez, nuestra información es copiosa. Las víctimas, coincidentes con las que se sacrifican a Isis en Egipto, son variadas, en

* Así lo expresa Pausanias, sin especificar más. No obstante, para reconocer el procedimiento, cf. Heródoto III, 39-40, donde se recoge el relato del consejo dado por Amasis a Polícrates para aplacar a los dioses y la entrega de la propiedad más querida.

función de las posibilidades crematísticas de cada cual. Los menos pudientes ofrecen ocas[168] o pintadas, mientras que los ricos proporcionan bueyes o ciervos, estos últimos en sustitución tal vez de las gacelas que se ofrecían en Egipto. Pausanias puntualiza que hay animales prohibidos (al menos en Titorea): el cerdo, la oveja y la cabra,[169] a los que habría que añadir la vaca, mencionada por Heródoto (II, 41).

Tras el sacrificio se producía la cocción de las partes destinadas al consumo, y el resto se sometía a combustión, tanto en los altares destinados a ese efecto como en lugares especialmente acondicionados, para evitar la profanación de los residuos que, a su vez, eran depositados en un espacio determinado, tal y como señalaba Pausanias en el texto anteriormente mencionado. Junto a él, es la epigrafía griega la que proporciona mayor información sobre el asunto de los sacrificios.

Los animales más frecuentemente citados por las inscripciones son las aves de corral, tal vez por su menor costo. La ley sagrada de Priene ordena el sacrificio de dos pollos con motivo, seguramente, de la fiesta osiríaca de otoño, así como la ofrenda de trigo, cebada y vino.[170] Del mismo modo, un calendario ateniense, fechado en el siglo II d.C., estipula el sacrificio de un gallo, la ofrenda de trigo y cebada y una libación de hidromiel (*melikraton*, pudiera ser también leche y miel) en honor de Osiris y Neftis.[171] En estos documentos se aprecia que no hay separación entre las ofrendas cruentas y las incruentas. Éstas son igualmente del agrado divino, según se desprende de su frecuencia. Además de cereales, se hacía entrega a Isis de todo tipo de frutas, en especial higos y uvas,[172] e igualmente bien recibidos eran los alimentos preparados, como, por ejemplo, pasteles.[173]

Las libaciones eran asimismo de extraordinaria importancia por sus connotaciones simbólicas, que van desde la purificación, perceptible en los ritos de aspersión, hasta la sublimación aromática del producto cocido. La propia naturaleza de los cultos nilóticos provocó una especialísma atención al agua que, vertida sobre las ofrendas, las transformaba en materia divina apropiada para el consumo de los dioses, según se desprende de algún documento egipcio.[174] Copiosos testimonios permiten deducir que el agua poseía en los ritos egipcios una función más destacada que la de mero elemento purificador. No sólo se ha conservado una buena cantidad de recipientes vinculados al uso ritual del agua, para el que se dotaba a los santuarios de pozos o estanques, sino que la iconografía recuerda el empleo de sítulas con forma de seno que aparecen representadas en las manos de Isis o de sus sacerdotisas.[175]

No poseemos información inequívoca para determinar el significado total de las libaciones de agua, cuya energía renovadora y fuente de vida parecen aceptadas por la mayor parte de la crítica, de manera que los fieles, agradecidos, ofrecen a los dioses uno de sus dones más preciados, que posibilita no sólo el desarrollo de la vegetación, sino también la propia existencia de los humanos.[176] En cierta medida, el empleo de leche puede tener un sentido análogo, como alimento inicial de la vida, al que se le otorga en la inicia-

ción.[177] El vino es empleado en ocasiones como producto para libaciones,[178] igual que se hacía en Egipto, para dar de beber a los dioses o incluso para purificar y consagrar las ofrendas (Heródoto II, 39).

Los sacrificios y las libaciones eran de competencia sacerdotal, pero podía ser necesaria la asistencia de ayudantes. Alguna inscripción documenta la presencia de especialistas egipcios, aunque esto no debía de ser demasiado frecuente.[179] La operación requería absoluta precisión, pues cualquier principio alterado podía provocar la nulidad del sacrificio. Eso justifica los elogios que en ocasiones se transmiten epigráficamente (*SIRIS* 136). Como contrapartida, los sacerdotes eran los beneficiarios de las ofrendas, bien de forma oculta, apropiándose o administrando las dádivas, bien recibiendo legalmente una parte de las donaciones como contribución para su subsistencia. Un decreto de Magnesia del Meandro otorga al sacerdote de Serapis un muslo de cada animal sacrificado, y un tercio de las ofrendas.[180] La ley sagrada de Priene, en cambio, concede al *hiereus* de Isis una cuarta parte de las vituallas ofrecidas, así como el vino excedentario de las libaciones.[181]

Si aceptamos que las libaciones de agua tienen una importancia capital en el desarrollo de los rituales, la lógica obliga a considerar el recipiente donde se guarda, la hidra, como objeto litúrgico cargado de connotaciones, como contenedor, en última instancia, del propio Osiris (emanación del dios, dice Plutarco, *Is.* 36). Apuleyo (*Metamorfosis* XI, 11) describe, en cambio, la hidra como un vaso que representa a Isis, aduciendo que los significados de esta identificación pertenecen a los secretos del culto. Los sacerdotes encargados de transportar la hidra desempeñaban su función con respeto y veneración, conscientes de la importancia de su gesto, tal y como aparece en la procesión osiríaca de Alejandría descrita por Clemente (*Stromateis* VI, 4, 37), en la que el portador aprieta el vaso píamente contra su pecho.[182] Por su parte, Vitruvio transmite el especialísimo carácter que en los cultos egipcios posee este recipiente:

> Los que ejercen el sacerdocio según los ritos egipcios manifiestan que todo existe por el poder del principio líquido. Por ello, en el momento en el que se lleva en una hidra el agua al templo y al santuario con piadosa veneración, entonces, se posternan hacia la tierra y, con las manos levantadas hacia el cielo, dan gracias por ese descubrimiento a la benevolencia divina (VIII *praef.* 4).

Ya otros autores han adelantado la proximidad de esta valoración del agua, como signo de la presencia divina, al pan eucarístico. En principio, era un medio de comunión entre los fieles, pero se convirtió en objeto de adoración a través de la hostia exhibida en la custodia. Por ello, la hidra y la custodia parecen recibir el mismo tratamiento en el culto.[183] En efecto, la hidra sagrada, fervorosamente sacada del templo por un sacerdote, reconocible por su cabeza tonsurada e identificado por Clemente de Alejandría como el profeta (*Stromateis* VI, 4, 37), es saludada por el ruido de los sistros y el cántico de coros.[184] Mientras tanto es conducida en procesión, según se desprende de

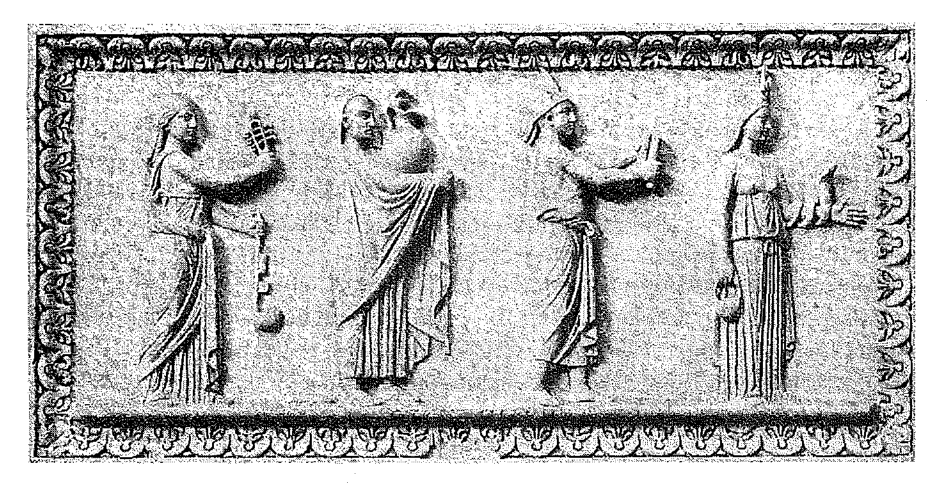


FIGURA 62. Relieve con procesión de sacerdotes isíacos. Encabeza una sacerdotisa: Isis. Hierogrammateus. Sacerdote con el agua sagrada. Sacerdotisa con sistro y sítula. Museos Vaticanos.

las representaciones iconográficas y de la información de los autores clásicos. Tras haber sido ofrecido a la adoración de los fieles, el objeto santo regresa al templo (Apuleyo, *Metamorfosis* XI, 17, 1) y entonces los miembros del clero se prosternan, con las palmas de las manos mirando al cielo.

Fírmico Materno alude a esta adoración del agua del Nilo, cuya vinculación con *salus*, la salud y la salvación, resulta innegable: «En vano piensas que esta agua que veneras te puede ser propicia; es otra agua la que da vida a los hombres renovados. El agua que veneras se seca cada año...». (*De error.* II, 5). En el Egipto lágida parece haber adquirido ya un significado simbólico especialísimo, pues en el IV Himno del iseo de File, el rey Ptolomeo recita las glorias de la diosa y le ofrece agua traída de Biggeh, «que proporciona vida para siempre».[185]

Un relieve del Vaticano muestra al sacerdote portador de la hidra con la cabeza cubierta, al modo romano de quien realiza un sacrificio, por lo que es probable que el agua contenida en la hidra sea, precisamente, la que se emplee en las libaciones.[186] En consecuencia, las libaciones de agua en los santuarios de los cultos egipcios supondrían la efusión del propio Osiris en el recinto sacro, ya que el agua empleada procedía o simulaba proceder del Nilo, según hemos señalado con anterioridad. La arqueología parece corroborar estas hipótesis, no sólo por las ánforas halladas en los iseos con la inscripción *Sérapis dôra*,[187] sino también por la rara conexión establecida entre los pozos locales y el propio Nilo a través de los nilómetros,[188] como el del serapeo de Ostia, que sugieren la existencia de fantásticos flujos submarinos como el que alimentaba la cisterna del serapeo A de Delos. En efecto, el canal que conducía hasta allí el agua procedía del río Inopos, que, según una vieja tradición, se consideraba una derivación del propio Nilo.[189] Si una creen-

cia semejante era posible para Delos, podría serlo igualmente para otras localidades con santuarios egipcios.

Sin embargo, para no abusar demasiado de lo increíble, la esencia divina de otras aguas se garantizó mediante nexos imaginarios de diversa índole. Muchos santuarios disponían de estanques o cisternas subterráneas alimentados con agua de lluvia. Cuando era imposible obtener agua del Nilo, la de la lluvia suplía las necesidades y tenía idénticas atribuciones.[190] Según Plutarco (*Is.* 33), Osiris es el principio de toda humedad, de manera que todo lo húmedo es emanación divina (*Is.* 36); además, Isis es la Señora de la Lluvia.[191] Lógicamente, esta atribución no es de tradición egipcia, sino que es una reelaboración obligada por las dificultades de abastecimiento de agua nilótica en lugares donde la fuente de vida no es el Nilo, sino el agua de lluvia. Esto justifica, desde la perspectiva atónita de los escritores grecolatinos, la creación de una tradición en la que se exalta al Nilo como feliz rival de la lluvia.[192] De nuevo, una manifestación iconográfica parece corroborar la equivalencia entre el agua del Nilo y la pluvial: el estanque del iseo de Pompeya, alimentado por agua de lluvia, estaba protegido por un templete en cuyo tímpano se había representado una hidra venerada por dos fieles.[193]

Junto a la hidra destaca otro objeto litúrgico, la cista que, como la primera, representa la potencia divina o incluso la presencia del dios entre los fieles, de manera que ambas podrían suponer una transustanciación del propio Osiris.[194]

Tal vez, la cista, en su origen, fuera un cofre de mimbre en el que se guardara, como relicario, la cabeza de Osiris. Pero, al mismo tiempo, Isis es depositaria de los trozos del descuartizado esposo, de manera que en esa condición ella misma se confunde con la cista. A ello responde el epíteto de «Cesta de Junco», con el que es designada.[195] No obstante, como la cista isíaca no aparece hasta la época romana y posee claras concomitancias con las cistas propias de los misterios griegos, algunos estudiosos la consideran un préstamo,[196] usado en Grecia para guardar *hiera*, es decir los restos sacros: la imagen de una vulva y espigas para Deméter[197] o quizá un falo para Dioniso.[198] Sin embargo, aunque las transferencias eleusino-dionisíacas a los misterios son indudables, Malaise no cree en esta ocasión en el préstamo por otros sugerido.[199] Una puntualización adicional podría hacerse pública si tenemos en cuenta que el objeto considerado como cista en los misterios egipcios sólo aparece en tres ocasiones en la información literaria y, en cada una de ellas, en contextos distintos en relación con objetos diferentes,[200] por lo que algunos podrían llegar a dudar de la verdadera existencia de la cista en la liturgia isíaca. No obstante, los testimonios literarios aparecen ilustrados por las pinturas del iseo de Pompeya en las que se representa la *inventio Osiridis* con presencia inequívoca de la cista.[201]

Desde otro punto de vista, tal vez sea oportuno recordar, para concluir, hasta qué punto las ofrendas y sacrificios configuran un universo coherente en el rito isíaco. Con él se contribuye a la percepción serena y estable que se pretende transmitir al fiel, consecuencia del dominio cultual sobre el pro-

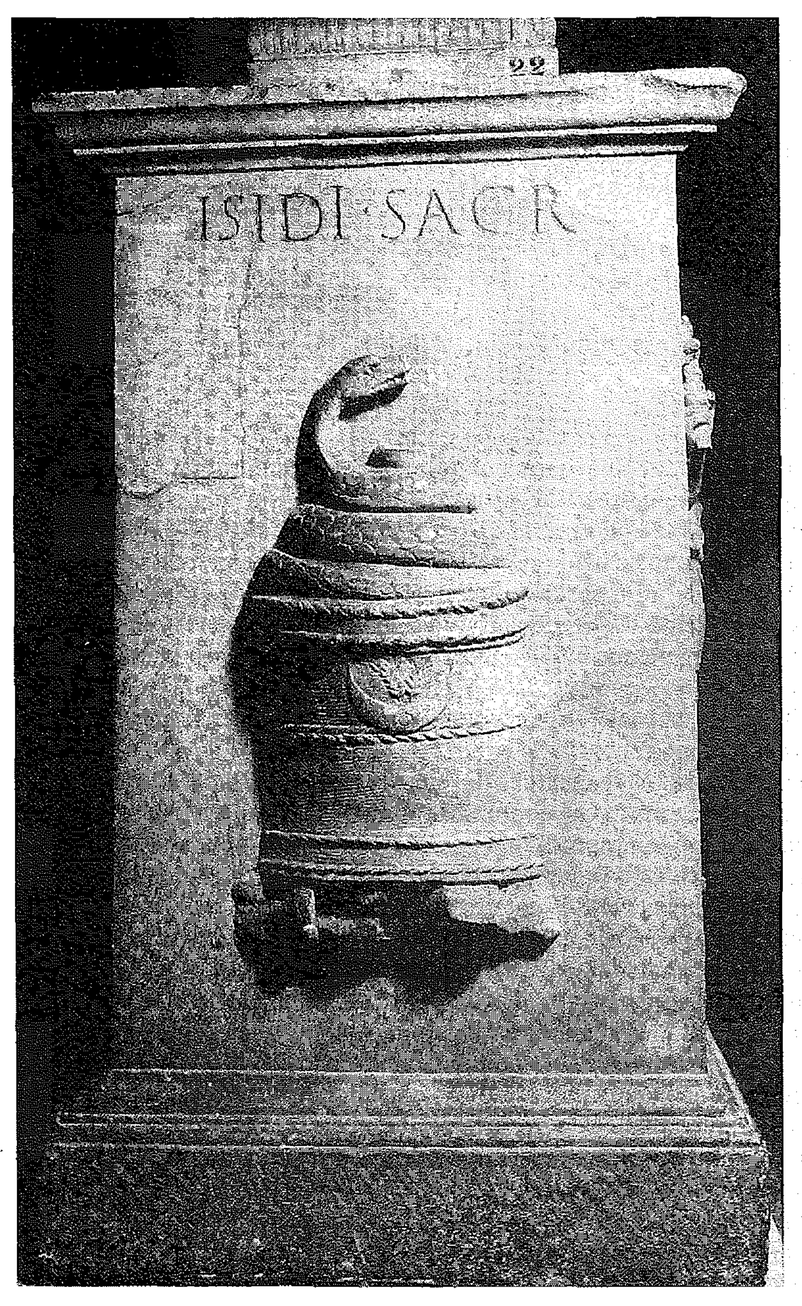


FIGURA 63. La cista mística. Sobre la tapa, el agatodemo protector del contenido. Apuleyo (*Met.*, XI, 11, 2) al describir la procesión isíaca señala: «otro sostenía la cesta de los misterios: guardaba celosamente en su interior los secretos de la sublime religión» (trad. L. Rubio, p. 331). Ara de los Museos Capitolinos.

pio funcionamiento del mundo. Algunos análisis acerca de los animales y el sacrificio en las *Metamorfosis* han destacado, precisamente, la contraposición del significado del sacrificio entre los libros I-X y el XI. Frente al caos reinante en los libros anteriores, en el último, animales y hombres encuentran su lugar adecuado en un cosmos correctamente ordenado por la divinidad,[202] del mismo modo que en lo referente al sacrificio, el libro XI proporciona una impresión de calma sacramental, estabilidad y orden, frente a la desorientación, alienación y malentendidos propios de los ritos mencionados en los libros precedentes, de manera que en el último libro, gracias a la aparición de Isis, surge una relación feliz y armoniosa entre lo divino, lo animal y lo humano.[203]

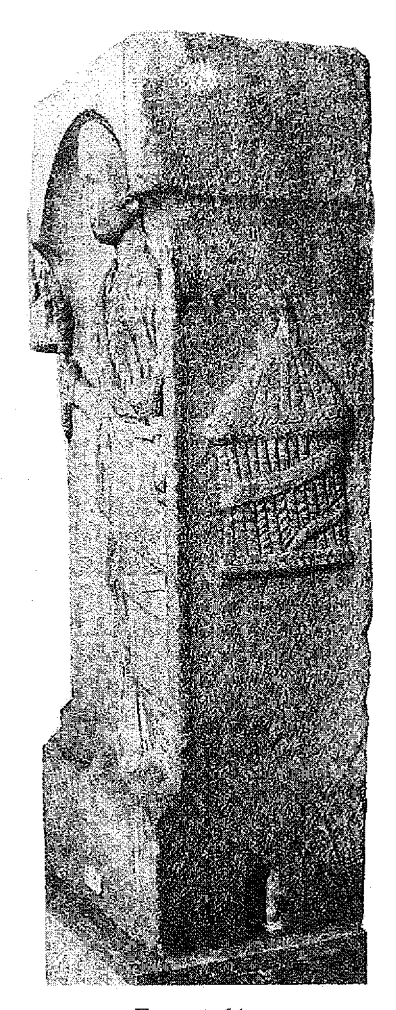


FIGURA 64.
Estela funeraria de la sacerdotisa isíaca Balbulia Varila de Roma. Posee como atributos la sítula para agua y el sistro. En el lateral, la cista mística. Museo Nacional de Nápoles.

b) *La oración*

La oración constituye el procedimiento establecido mediante el cual el fiel se aproxima a la divinidad y le transmite las angustias para cuya solución requiere asistencia. La documentación disponible pone de manifiesto, al menos para el caso de Isis, que no se trata sólo de un intercambio mediante el cual el devoto recompensa a la diosa que, atenta, ha colmado sus peticiones. Al contrario, la omnipotencia divina debe ser conquistada por el orante a través de la formulación de las expresiones que son gratas a la divinidad, por lo que éstas han de realizarse en forma de súplica, lo que implica la aceptación de la posición de *servus* que es propia del feligrés. Éste, doblegado por el destino, se entrega *in fidem*, lo que le abre las puertas de la benevolencia y la modificación de la Fortuna ciega, imprevista y abominable, por una *Fortuna videntis* (Apuleyo, *Metamorfosis* XI, 15, 3). Y cuando el isíaco incumple los preceptos o las promesas formuladas a la diosa, sus ofensas son castigadas; la suspensión

del castigo está supeditada al arrepentimiento, que se manifiesta en la «confesión de los pecados», práctica con la que el fiel proclama públicamente su falta.[204]

En mi opinión, son expresiones propias de las relaciones sociales exigidas por la religión, que reclama la sumisión del fiel, como si de una «deditio in fidem» se tratara, formulación propia de la ideología imperialista romana del período de conquista sobre los derrotados. En tal sentido, la evolución religiosa no es ajena a las circunstancias históricas en las que se desenvuelve. Y así se produce la extraña paradoja que los dioses de los vencidos durante el período republicano exigen de los vencedores, en el territorio de las fantasmagorías religiosas, el mismo comportamiento que los romanos habían reclamado a sus antiguos fieles en el territorio de lo político-militar.

El comportamiento caracterizado por la entrega sumisa queda ideológicamente sublimado como si se tratara de la más honda expresión del sentimiento religioso. En consecuencia, la confusión de la dependencia en los ámbitos sociales e ideológicos se interpreta como manifestación de la más pura religiosidad, lo que no hace sino redundar en beneficio del orden establecido, obrar de acuerdo con los intereses de quienes ejercen el control en tales relaciones de subordinación, sancionadas de esta misma manera por los dioses. La entrega servil se interpreta como superación de una etapa de inmadurez religiosa en la que se consideraba a los dioses vulnerables mediante recursos mágicos. Y esa misma interpretación evolucionista presume que en las grandes religiones no tienen cabida las prácticas mágicas, pues sus dioses todopoderosos sólo son volubles ante el «auténtico sentimiento religioso», y se mantienen imperturbables ante las supersticiones.

En realidad, como la magia y la superstición no se someten al control de las autoridades y las jerarquías, las instituciones religiosas desarrollan constantemente mecanismos de condena y persecución de las prácticas religiosas que se escapan a su dominio y fantasean con la posibilidad de que los fieles sólo participen en actividades institucionalmente reguladas. Pero lo cierto es que las actitudes «supersticiosas» campean por los territorios de las «verdaderas» religiones sin generar culpabilidad o remordimiento entre los fieles, ajenos por completo al carácter «subversivo» de sus creencias o comportamientos.

En el ámbito de los misterios se observa, gracias esencialmente a la epigrafía, cuán intensamente conviven las expresiones de entrega sumisa y las manifestaciones propias de la coerción mágica o del control del azar por medio de un conocimiento denominado «supersticioso». El iseo de Baelo Claudia, al sur de Cádiz, ha proporcionado dos inscripciones votivas y una súplica que ilustran de forma excelente la convivencia de los distintos registros religiosos a los que me refiero.[205]

En cualquier caso, el lugar propio de la oración es el templo, donde el fiel se comunica con la diosa, le transmite su ruego y obtiene la respuesta divina a través de una visión, un sueño o cualquier otro procedimiento, extremos a los que prestaremos atención en este mismo apartado. Es entonces, en

el mejor de los casos, cuando la diosa se hace visible al orante y puede declarar:

> Aquí me tienes Lucio; tus mejores ruegos me han conmovido ... Ahora por mi providencia, empieza a amanecer el día de tu salvación. Presta, pues, religiosa atención a las órdenes que te voy a dar (*Metamorfosis* XI, 5; traducción de L. Rubio, BCG, Madrid, 1983).

Así pues, en el santuario, cada isíaco puede entrar en contacto personal con la divinidad.[206] A veces, la plegaria se realiza abrazando un altar, actitud típicamente romana, bien documentada en la literatura.[207] Para la invocación, las mujeres desnudan sus cabellos (Tibulo I, 3, 31 y 90; Ovidio, *Metamorfosis* IX, 772). El orante puede prosternarse, como se aprecia en las estatuillas de isíacas arrodilladas aparecidas en el Benevento; pero, con más frecuencia, los textos describen a los fieles sentados en el santuario (Ovidio, *Amores* II, 13, 17; Tibulo I, 3, 31), con los ojos fijos, sin duda, en la estatua divina, como Lucio contemplando la imagen de Isis, lo que supone un cambio radical con respecto a la costumbre egipcia que vetaba la entrada del fiel en el *sancta sanctorum*.

Las razones por las cuales se reza a Isis no son diferentes a las que ocasionan súplicas a otras divinidades, porque la actividad benefactora de la diosa es sobradamente reconocida (Diodoro I, 25, 2-7).[208] Las oraciones se destinan al bienestar de los seres queridos, la salud y la curación, la culminación positiva de un viaje, la preservación de la castidad, la protección en los partos, el éxito profesional, etc. Pero tampoco es infrecuente la oración sin contrapartida inmediata, la que se entona, sencillamente, como arrepentimiento[209] o para agasajar a la diosa, es decir, las formas de oración más propia del pensamiento religioso, entendido como sumisión total, sin posibilidad de chalaneo (*emporike techne*), es decir, verdadera *deditio in fidem*.

En este sentido, destaca la aretalogía de Maronea, cuyo preámbulo evoca una curación previa y dirige una plegaria de profundo sentimiento (lns. 6 y ss):

> Así, del mismo modo que has atendido, Isis, las plegarias que te dirigía a propósito de mis ojos, ven por las alabanzas que te destino, en respuesta aún a un segundo favor ... estoy convencido de que me auxiliarás de todas formas; si en efecto viniste cuando te invocaba por mi salud, ¿cómo no vas a venir cuando se trata de venerarte a ti misma? Es, pues, con esta confianza por lo que continúo, a sabiendas de que el elogio lo redacta el espíritu de la divinidad y las manos del hombre.[210]

Un resumen de las razones por las cuales Isis es invocada se encuentra en los *Himnos de Isidoro*, textos hallados en 1935 en Medinet Madi (Fayum, Egipto), pero escritos en griego, seguramente en el siglo I a.C.,[211] cuyo objetivo es exaltar la naturaleza benéfica y polimorfa de Isis, a fin de que ésta, conmovida por la «captatio benevolentiae», cumpla los deseos del orante.[212] Allí Isidoro dice (nº 1, 25-36):

Señora, no cesaré de cantar tu gran poder, salvadora inmortal, muy grande Isis de numerosos nombres, que proteges de la guerra a las ciudades y a todos los hombres, sus personas, sus mujeres, sus bienes y sus hijos queridos. Y a todos aquellos a los que retiene prisioneros el destino que trae la muerte, a todos los que atormentan largas vigilias de dolor, a los héroes que erran por una tierra extranjera, a todos los que vogan por el mar bajo una gran tempestad, cuando los hombres mueren precipitados de los barcos que quiebran, helos todos a salvo cuando invocan tu auxilio. Atiende mis plegarias, tú, de nombre todopoderoso, seme propicia, protégeme de todo mal ... (nº 2, 8-9). Todos aquellos a los que la suerte inflige enfermedades mortales, cuando te han dirigido sus plegarias, recuperan rápidamente la vida ... (ln. 29). Hazme partícipe de tus dones ... (ln. 30) te lo ruego, concédeme la felicidad y al mismo tiempo una hermosa descedencia...[213]

La invocación formulada por Lucio (*Met.* XI, 2), así como su acción de gracias (XI, 25), recuerdan las composiciones de tipo aretalógico, pero la oración se cierra con un grito desesperado en el que atraviesa netamente el sentimiento personal:

Tú, asísteme en este instante colmado de desventuras, tú, consolida mi tambaleante suerte, tú pon término a mis crueles reveses y dame la paz (*Metamorfosis* XI, 2; traducción de L. Rubio, BCG, Madrid, 1983).

Probablemente, la mejor expresión de este sentimiento religioso, la plegaria sin contraprestaciones, es el conjunto de textos conocidos como aretalogías, himnos en los que se ensalza la grandeza de la diosa como si de verdaderas letanías se tratara. En el Papiro Oxirrinco se conserva uno de estos ejemplos que insiste en las grandiosas cualidades de Isis: pletórica de bondad, generosa, salutífera, liberadora, árbitra del éxito y de la desgracia, diosa excelente y superior.[214]

Más allá de estas imprecaciones globales, la documentación nos permite ahondar con mayor profundidad en algunos de los aspectos concretos que hemos mencionado con anterioridad.

Una situación frecuente parece la oración motivada por la separación de los seres queridos. Conservamos, de los siglos I y II d.C., cartas que comienzan con una fórmula mediante la cual el remitente hace saber al destinatario que ruega por su salud y su prosperidad y que cumple regularmente la prostración (*proskynema*) en su beneficio y, por lo general, ante Serapis.[215] Al parecer, desde Alejandría, un marido, de viaje, escribe a su esposa:

La oración que antes hacía a todos los dioses por tu bienestar, el de nuestros hijos, de tu hermano, de tu padre y de tu madre y de todos nuestros amigos, se eleva hoy hacia ellos con una fuerza mucho más grande en el gran serapeo y yo invoco al gran dios Serapis por tu vida y la de todos nuestros amigos y por los buenos deseos expresados por la humanidad.[216]

Otro ejemplo sugerente procede de Pompeya, en cuyo iseo, un tal Teófilo, que había acudido allí en peregrinación, dedica una oración especial por Beroe, su amada, a la que recomienda a la Diosa Soberana.[217]

Este tipo de plegaria, vinculado al bienestar de los allegados, guarda estrecha relación con las oraciones destinadas a conseguir de la divinidad la conservación de la salud. En una pequeña dedicatoria de Tesalónica, Filácides, tras dejar constancia de que ha erigido una capilla para guardar en ella la barca sagrada, ruega a Osiris que conceda:

> ... a Filácides y a su hijo el hermoso regalo de la afamada [Isis] manteniéndolos sanos y salvos, de manera que un mortal, al verlo, obligue a su corazón a no olvidar jamás a los dioses (*IG* X, 2, nº 108 = Totti nº 7.2).[218]

Es evidente que la magia isíaca y la identificación de Serapis con Asclepio había situado a los dioses egipcios en una posición privilegiada para cuantos tenían problemas o preocupaciones medicinales, pues no sólo ofrecían a sus fieles mejor calidad de vida, sino que eran capaces, en virtud de la piedad de cada cual, de alargarla a su antojo o disminuirla a los impíos. Las inscripciones jeroglíficas subrayan con frecuencia esta excepcional prerrogativa.[219]

Y en la misma medida en que los dioses egipcios son capaces de mantener la salud, pueden curar. A esas cualidades parecen corresponder los numerosos exvotos conservados, a pesar de la enorme controversia existente en relación con ellos. Si su significado curativo es legítimamente discutible, lo cierto es que en algunos casos el agradecimiento por la sanación aparenta ser obvio, como ocurre con las matrices de plata de Delos,[220] los frecuentes ojos y orejas, que además de agradecimiento por la sanación, parecen reflejar la atención de la diosa hacia los asuntos que le conciernen.[221] En este mismo orden de cosas, los pies votivos tienen diferentes significados, pero la curación no tiene que quedar excluida, como pone de manifiesto la ofrenda a Isis de un pie calzado con la siguiente inscripción:

> Precipitado por sus caballos fuera del carro, aquí, Isidoro, por haber sido salvado, en acción de gracias por sus pies, ha consagrado la imagen de su pie a la Bienaventurada.[222]

Y otro individuo también agradece a Osiris haberle sanado el pie en un largo poema bilingüe en griego y demótico,[223] pruebas suficientes para aceptar que los exvotos de pies pueden estar relacionados con las cualidades curativas de los dioses nilóticos.

Por otra parte, una de las advocaciones más famosas de Isis es la de Pelagia, protectora de los navegantes, como procede dada la importancia de la fiesta del *navigium Isidis*. En efecto, la diosa no sólo procura *salus* de forma indiscriminada, sino que su potencia apotropaica se dirige a situaciones concretas y la arriesgada vida de los navegantes proporciona multitud de

ocasiones a la diosa, cuyos fracasos o súplicas desoídas guardan silencio en el fondo submarino. En cambio, los beneficiarios del divino poder expresan alegres su buenaventura. De este modo nos hace saber Juvenal (XII, 24-28) cómo los marinos rescatados de un naufragio, agradecidos, depositan en el templo de Isis cuadros votivos.[224] Asimismo, Estacio, que vivió el siglo I en Campania, región hospitalaria para los dioses egipcios, en el poema que compuso con motivo del embarque en Puteoli de Metius Celer para dirigirse a Oriente no olvida recomendar el viajero a Isis:

> Isis, que antaño viviste en los establos de las grutas foroneas, ahora reina de Faros y divinidad del tórrido Oriente, acoge con tu polifónico sistro a la nave mareótica y a este ilustre varón a quien el emperador romano ha encomendado los estandartes de Oriente y el mando sobre las cohortes palestinas. Llévalo tú misma con mano acogedora por templos de fiesta, por tus puertos sagrados y por tus ciudades (traducción de G. Laguna, Madrid, 1992).[225]

Pero los viajes no sólo son peligrosos para la supervivencia. Los peligros acechan especialmente a las jóvenes que son objeto de acosos sexuales. En Isis concurren dos sensibilidades especialísimas que procuran el bien de las viajeras, pues es la mejor protectora de quienes se ven forzados a desplazarse y también es la diosa de las mujeres,[226] a las que concede su ayuda en sus problemas específicos. Por si esto fuera poco, la castidad constituye uno de sus valores más apreciados, según se ha mencionado al tratar la ética isíaca. Todas esas circunstancias justifican que Isis se convierta en la deidad protagonista de las novelas, en las que Melkerbach quiso ver un origen religioso-iniciático.[227] Así, la heroína de las *Efesíacas* de Jenofonte, Antia, logra mantenerse pura gracias a Isis. En Menfis, ante los intentos de Poliído, que quiere poseerla por la fuerza, Antia logra escapar y corre al santuario de Isis, donde prosternada le dirige la siguiente oración:

> Oh reina de Egipto, sálvame otra vez como ya tantas veces me has ayudado. Líbrame también de Políido, a mí que por ti me guardo pura para Habrócomes (V, 4, 6 en *Caritón de Afrodisias, Quérea y Calírroe. Jenofonte de Éfeso, Efesíacas. Fragmentos novelescos*; traducción de J. Mendoza, BCG, Madrid, 1979).

El bienestar definitivo de los enamorados es obra asimismo de la diosa, por eso, el reencuentro que constituye el feliz final de la novela va unido a una visita de la pareja al santuario de Isis en Rodas como acción de gracias:

> A ti —dijeron— Gran Diosa, te damos las gracias por nuestra salvación recibe las acciones de gracias que te son debidas por nuestra salvación, sobre todas las cosas del mundo nos eres querida, pues es gracias a ti por lo que nos hemos reunido (V, 13, 4, *ibid.*; traducción de J. Mendoza).

Igualmente Ifis, travestida de muchacho por su madre para escapar a la muerte que le hubiera infligido un padre que no quería más descendencia que

un varón, es transformada en joven —la víspera de una boda en la que todo el embrollo iba a quedar al descubierto—[228] gracias a la plegaria de la madre. Teletusa, con los cabellos esparcidos, rodeando con sus brazos el altar del templo de Isis cretense suplica:

> Isis, que habitas los campos paretonios y mareóticos, y Faro y el Nilo que se divide en siete brazos, socórrenos, te lo suplico, y remedia nuestro temor. A ti, diosa, te vi yo hace años, y vi estos símbolos tuyos, y los reconocí todos, el ruido de los sistros, el cortejo y las antorchas, y grabé tus órdenes en mi memoria. Si mi hija ve la luz, si yo misma no sufro castigo, es gracias a tus consejos y tu ayuda; compadécete de las dos y asísteme con tu socorro (Ovidio, *Met.* IX, 772-780; traducción A. Ramírez de Verger, Madrid, 1995).



FIGURA 65. Relieve funerario de un niño isíaco con el tirabuzón de Horus. Museo de Ostia.

La diosa auxiliadora manifiesta entonces un presagio favorable anunciando su inmediata intervención: las puertas del templo tiemblan, la luna —cubriendo su rostro— lanza luminosos rayos y su sistro comienza a resonar.

Así pues, Isis proteje a las mujeres y a las jóvenes, impidiendo que los acechantes males puedan ocasionarles daño, pero también —como diosa de la reproducción— se convierte en garante de la integridad femenina en otro momento crítico, en el del parto, causante de una extraordinaria mortandad en época romana. Ella misma madre, es sensible al instante, de modo que se le atribuye una especial intervención, bajo la advocación de Isis-Bubastis.[229] Y una vez que ha participado en el parto, es fácil la continuidad de su protección bajo la forma de maternidad que representa junto a su hijo Horus-Harpócrates.[230] En virtud de todo esto, Isis, esposa fiel y madre solícita, puede favorecer la procreación cuando los padres lo imploran y proteger a los niños que le eran consagrados (Figura 65).[231]

Por otra parte, también era requerida como dispensadora de riquezas, según nos permite saber un epigrama de la *Antología Palatina* que afecta, precisamente, a una mujer:

> Patrona de Egipto de gleba negra, diosa con velo de lino, ven a recibir mis ofrendas rituales: es a ti a quien consagro una fina galleta presentada en una bandeja de madera, una pareja de ocas blancas, habitantes de las aguas, nardo seco alrededor de algunos granulosos higos, una pasa y este incienso de suave perfume. Si salvas a Damis de la pobreza, Soberana, al igual que la has salvado de las aguas, te sacrificará un cervatillo de dorados cuernos (*Ant. Pal.* VI, 231, Filipo de Tesalónica, siglo I d.C.).

He adelantado que los dioses egipcios defienden a sus fieles también en su profesión. Es conocido el pasaje en el que Osiris promete a Lucio un glorioso renombre literario y lo anima a continuar con su prestigiosa carrera de abogado (*Metamorfosis* XI, 27 y 30). Pero menos familiar es el testimonio que nos permite saber cómo Isis otorga la riqueza a los comerciantes que rezan:

> Todos aquéllos que te piden por sus oraciones que los socorras en su comercio se hacen ricos, en su piedad, por siempre. Todos aquellos a los que la suerte inflige enfermedades mortales, cuando te han dirigido sus plegarias, recuperan rápidamente la vida ... Todos aquellos, pues, que desean que les nazcan hijos, cuando os han dirigido sus oraciones, obtienen hermosa descendencia ... Hazme partícipe de tus dones, soberana Hermutis, te lo ruego, concédeme la felicidad y a la vez una hermosa descendencia ... Al oír mis oraciones y mis himnos, los dioses me han concedido a cambio la alegría como señal de agradecimiento (traducción de L. Rubio).

Se trata del segundo de los *Himnos de Isidoro*, con los que inauguraba este apartado.

Pero también entonces destacaba que en el templo, donde se ora, la diosa escucha las súplicas y transmite una respuesta a través de una visión, un sueño o cualquier otro procedimiento, de los que conservamos destacados testimonios. Prestaremos atención, en primer lugar, a las visiones y, más adelante, a la *incubatio*.

La sublimación de las relaciones con la diosa supera a veces el silencioso contacto íntimo y personal, para adquirir una forma pública, mediante la cual la divinidad expresa su predilección por un determinado fiel. Las modalidades de manifestación divina son prácticamente infinitas. En ocasiones, su voluntad se hace patente a través de prodigios operados por sus estatuas, o por una epifanía, una aparición «física» de la divinidad, normalmente durante el sueño. Hay abundantes ejemplos epigráficos para confirmar dedicatorias realizadas con ocasión de una orden divina durante una visión nocturna. Pero, en ocasiones, el mensaje no resulta suficientemente explícito, y el fiel elegido se ve obligado a acudir a un aretalogo[232] o a un oniricrito,[233] para que interprete el correcto significado de la aparición. Esta situación tal vez fuera más frecuente cuando la presencia divina no es consecuencia de una llamada del fiel, sino un acto espontáneo de la deidad que ha decidido presentarse inesperadamente ante el individuo escogido.

El objetivo, a menudo, parece ser el deseo de la divinidad de que su culto se difunda y aumenten sus adeptos, circunstancia a la que parecen responder las instrucciones que conocemos para la erección de santuarios. La más famosa, seguramente, corresponde al supuesto sueño de Ptolomeo en el que se le aparecería Serapis, según Plutarco (*Is.* 28). Por su parte, la aretalogía de Delos indica que el propio Serapis se presentó en sueños al sacerdote Apolonio, al que ordena la construcción de un templo en la isla, al tiempo que le adelanta su triunfo frente a los adversarios.[234] Y el mismo dios, en Aspendos, le hace el mismo encargo a Zoilo.[235] Menos conocido es el caso de un ciudadano de Oponto a quien Serapis ordena durante un sueño que le erija un templo en su ciudad (*IG* X 2, 255).[236] Del mismo modo, será un mensaje onírico el que transmita Isis a Seleuco IV para que su «estatua cornuda» sea trasladada de Menfis a su corte en Antioquía (Libanio, *Orat.* XI, 114-115).[237] Presumo que análogas circunstancias debieron concurrir en el caso de Numas, el alejandrino que erige el serapeo de Ampurias en el espacio sacro del viejo santuario de Asclepio.[238]

Pero a veces la visión no tiene un mensaje edificante, sino que constituye el anuncio de una muerte inmediata. No siempre está clara la razón por la que la divinidad se inmiscuye en tales situaciones, porque no suele haber una moraleja evidente.*

Frente a estos casos, la aparición divina puede ocurrir también en respuesta a una llamada piadosa. Y también existen situaciones intermedias, frecuentemente vinculadas a la llamada para la iniciación. En ocasiones es consecuencia de una espontánea selección divina, pero generalmente responde a una «provocación» del fiel. El borrico Lucio implora, en el arranque del libro XI, a la divinidad que pueda ayudarle. Desde entonces serán los sueños los que le proporcionen la visión de Isis cuando ésta quiera expresarle su divina voluntad (*Metamorfosis* XI, 19; 22; 27; 29). Del mismo modo, Pausanias indica que sólo quienes habían recibido la visita de Isis podían acceder al *adyton* de su santuario en Titorea (X, 32, 13). No podemos afirmar que en cualquiera de estos casos es previo el deseo divino. Hay constancia, en cambio, de presencias concedidas por una súplica, como aquel caso, relatado por Artemidoro (*Onir.* IV, 80), tomado del gramático Menecrates, en el que un individuo acongojado por el significado de un sueño relacionado con su deseo de tener hijos implora a Serapis que le otorgue un sueño en el que el dios le explique el sentido de su primer sueño, que nadie en Alejandría es capaz de interpretar.[239] Y también los enfermos desesperados piden a Serapis que se les manifieste durante sus sueños para conocer

* Artemidoro, *Onirocrítico*: «Un hombre soñó que llevaba el nombre de Serapis grabado en una plaquita de bronce atada al cuello como un amuleto de cuero. Tomado por una angina, murió al cabo de siete días. De hecho, el dios pasa por ser el dios de los Infiernos y tiene el mismo valor que Plutón. Además, su nombre tiene siete letras, y el hombre murió por haber sido afectado por una enfermedad en el mismo lugar del cuerpo en el que había suspendido el amuleto» (V, 26; véanse en el mismo tratado sobre los sueños V, 92, 93 y 94). El *Pap. Berol.* 10.525 ofrece el ejemplo de un libio al que en sueños se aparece Serapis para que muera en lugar de un paria.

las causas y remedios de sus males.[240] Serapis, además, es consultado con fines oraculares, tal y como expresan algunos papiros en los que se conservan consultas sobre la conducta que ha de seguirse en problemas relativos a la vida cotidiana.[241] El procedimiento está bastante documentado en la parte oriental del Imperio, en cambio la epigrafía de la parte latinohablante es, como siempre, más parca.

Una forma especial de visión onírica, por lo general en conexión con la curación de enfermedades, es la *incubatio*.[242] Fue, sin duda, una práctica frecuente en la religiosidad grecorromana, por lo que no nos puede sorprender su presencia en los cultos mistéricos.[243] Este procedimiento no consiste únicamente en esperar pasivamente durante la noche un mensaje divino, sino que se caracteriza por el requerimiento de una actitud determinada por parte del fiel para obtener la deseada notificación. No hay más que leer los *Discursos Sagrados* de Elio Aristides, a quien se le apareció la mismísima Isis (*Sacrae Orationes* III, 45-50), para conocer el trance previo en el que se sitúa quien desea ser notario partícipe de un mensaje divino.[244] En estas condiciones, el sueño constituye un verdadero procedimiento oracular, habitualmente empleado en el Egipto helenístico, y de forma muy especial en los sanatorios de Deir el-Bahari, Dendera y Abydos, así como en los serapeos de Menfis y Canopo.[245] El atractivo de la capacidad de interpretación de los sueños se convierte en un instrumento de control por parte de los estamentos sacerdotales de cultos diferentes. Sin embargo, la sensibilidad colectiva y las preocupaciones del momento permitieron que se multiplicaran advenedizos o, por denominarlos con mayor propiedad, especialistas no orgánicos, que ofrecían sus servicios al margen de las instituciones religiosas. Una inscripción de Egipto proporciona un ejemplo explícito:

> Interpreto los sueños, pues tengo mandato divino. ¡Buena suerte! Este intérprete de sueños es cretense.[246]

Por frecuentes que fueran estos visionarios marginales, su existencia no puso en peligro la actividad institucionalizada, que gozaba del privilegio del aparato y de una tradición que superaba los límites personales, para situar la capacidad curativa en la voluntad de los dioses, no en la habilidad de un humano, lo cual, evidentemente, confiere cierta seguridad a los dubitativos. Por eso no es extraño que muchos intelectuales participen en la propaganda de divinidades bien establecidas, como Diodoro Sículo, que se hace eco de la efectividad curativa de Isis con el procedimiento de la incubación:

> ... se complacía sobre todo en el cuidado de los hombres, y durante los sueños daba remedio a los que se lo pedían, mostrando claramente con su propia presencia su bondadosa actitud hacia los necesitados ... se presenta en sueños a los enfermos y les da remedios para sus dolencias, y los que la obedecen se curan contra todo pronóstico; incluso muchos que ya habían sido desahuciados por los médicos a causa de la dificultad de su enfermedad son salvados por ella; a otros muchos completamente ciegos o lisiados, cuando ante esta diosa buscan

refugio, los devuelve a su condición primera (I, 25, 3-5; traducción de J. Lens, J. M. García y J. Campos, Madrid, 1995).[247]

Sauneron dio a conocer un papiro demótico en el que se explica que en una incubación, el interesado debe situarse en una habitación oscura, con una lámpara de aceite ante la que quema incienso y espera mirando la llama hasta que en ella aparece el dios; entonces, sin articular palabra, debe echarse en una estera de juncos para recibir el mensaje divino.[248] Al parecer, a veces, no era necesaria la intervención del interesado, por ejemplo, en el caso de impedidos físicos; en su lugar, otros dormían en el templo y recibían la encomienda.[249] Cabe incluso la posibilidad de que algún miembro del personal del culto se especializase en una labor de mediación, de manera que obtuviera, por incubación, cura para otros.[250]

La iniciación

Diodoro Sículo (I, 20) y Plutarco (*Is.* 27) transmiten la noticia de que fue la propia diosa la que instruyó la iniciación en sus misterios, lo que contribuye a la sensación de institución sacramental. Es destacable, sin embargo, que esta tradición parece reciente, pues no se conservan testimonios de iniciación en la época preimperial romana; así pues, es bastante probable que el isismo creara sus ceremonias de iniciación en la diáspora de la fase terminal del helenismo.[251]

El mejor legado que sobre esta cuestión tenemos es el relato de Lucio en las *Metamorfosis*, considerado por la mayor parte de la crítica tradicional como testimonio sincero de la fe de Lucio, a pesar de los innegables elementos irónicos y descreídos que manifiesta.[252] La polémica fue suscitada por Winkler, que rechazó con argumentación convincente el objetivo proselitista tradicionalmente atribuido a la novela de Apuleyo.* Ahora, quizá con

* *Auctor and Actor: a Narratological Reading of Apuleius's Golden Ass*, Berkeley, 1985; previamente había expresado su percepción satírica G. Anderson, *Eros Sophistes: Ancient Novelists at Play*, Chico, CA, 1982, pp. 83-85, y el propio Anderson proporciona una imagen sumamente equilibrada ante la controversia que se avecinaba en su *Ancient Fiction. The Novel in the Graeco-Roman World*, Sydney, 1984, cuando al confrontar la hipótesis de la novela como texto religioso-mistérico (Kerényi-Merkelbach) y sus detractores (Perry-Reardon-Hägg) puntualiza: «Both approaches can now be seen to be right, though much individual characterisation of romances might also be differently expressed» (p. 85, nº 2). Cf. K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Darmstad, 1964 (Tubinga, 1927); R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Múnich, 1962; B. E. Perry, *The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of their Origins*, Berkeley-Los Ángeles, 1967; B. P. Reardon, *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, París, 1971; T. Hägg, *The Novel in Antiquity*, Oxford, 1983 (1980). De nuevo defiende que la estructura de *El asno de oro* (y sólo la de esta novela) corresponde a la del rito iniciático H. Mimbu Kilol, «Structure et thèmes initiatiques de l'*Âne d'or* d'Apulée», *AncSoc*, 25 (1994), pp. 303-330. N. Méthy, «Le personnage d'Isis dans l'oeuvre d'Apulée: essai d'interpréta-

facilidad, sorprende la acrítica credulidad de estudiosos como Nock, Festugière, Dodds, Walsh,[253] o el propio Griffiths, a pesar de los innegables elementos que apuntan en la novela a una visión irónica, como el propio paso hombre-burro-hombre gracias a la tutela de una poderosa divinidad, o la queja incontenida de Lucio ante las reiteradas iniciaciones que le hacen sentirse víctima de un auténtico timo («inopinatis et usquequaque mirificis imperiis deum rursus interpellor ... et hercules iam de fide quoque eorum opinari coeptabam sequius»; *Met.* XI, 29, 1-3).

Y aun admitiendo lo obvio de esos elementos que dificultan la consideración de la obra como instrumento de propaganda o como literatura religiosa, la propia construcción del relato ha debido producirse no tanto por una elaboración abstracta del autor, sino por la experiencia personal o el conocimiento colectivo existente en la época, de manera que el texto sigue sirviendo como base documental válida independientemente del grado de credulidad que tuviera Apuleyo en las formas religiosas que describe.[254] Precisamente por esa consideración he utilizado la información procedente del libro XI de las *Metamorfosis* como históricamente aceptable.

En cualquier caso, por él sabemos que la iniciación no depende del deseo exclusivo del devoto, es preciso que sienta la llamada divina. Es, pues, una *vocatio* de Isis que confiere una *dignatio* al orante que la desea,[255] estableciéndose un lazo voluntario de dependencia entre el fiel y la diosa, que no puede ser ajeno al que prevalece en las relaciones sociales de la época.[256] Isis, por lo general, suele presentarse mediante una manifestación onírica:

> La diosa, en la oscuridad de la noche, pero sin ninguna oscuridad en sus manifestaciones, me dio a entender sin lugar a dudas que había llegado el día tan anhelado de mi alma en que mi aspiración más ardiente iba a verse realizada (*Met.* XI, 22, 2; traducción de L. Rubio, BCG, Madrid, 1983).

También será la propia diosa quien indique cuándo se debe proceder y cuál de sus ministros el encargado de obrar:

---

tion», *Revue des Études Anciennes*, 101 (1999), pp. 125-142. Véase su nota 1 sobre las posiciones antagónicas de quienes se lo toman a chunga y en serio. No obstante, no comparto su análisis, pues parte del presupuesto de que Isis en XI no es Isis (como si hubiera una verdadera y otras falsas), sino una amalgama de deidades incrustadas; y aunque ello fuera cierto, sería la amalgama que fuera Isis en ese momento, es decir, la Isis del momento, como el Sol de Juliano. Pero tampoco me resulta aceptable su valoración de Isis-numen, pues olvida toda la literatura grecolatina anterior al *De deo Socratis* de Plutarco si cree de veras que sólo los démones pueden intervenir de forma múltiple y directa en la vida de los hombres (p. 128). Pero al margen del escaso calado de este trabajo, poco a poco parece que se va abriendo paso una vía que aún aceptando el tono irónico de Apuleyo, no le resta un ápice de valor documental como testimonio de las experiencias religiosas de su época. Lo importante no es determinar si Apuleyo estuvo o no iniciado, de lo único que podemos estar seguros es que nunca fue un burro. Pero junto a la chirigota es preciso admitir que Apuleyo era comprensible para sus lectores y que, por lo tanto, éstos reconocían como podemos hacerlo nosotros el sentido religioso de su relato, aunque fuera para mofarse de él.

> ... es la diosa quien, por una manifestación de su voluntad, señala el día en que uno debe ser iniciado; asimismo es su providencia quien elige al sacerdote consagrante y quien da también instrucciones sobre el presupuesto que ha de destinarse a sufragar los gastos de las ceremonias (*Met.* XI, 21, 4; traducción de L. Rubio, BCG, Madrid, 1983).

No es difícil suponer qué tipos de rivalidad suscitaría la denominación del sacerdote oficiante de la iniciación, provocadora de disputas que incidirían en el desarrollo de las relaciones internas del grupo sacerdotal y de la vida de la comunidad mistérica, de manera que el acceso a la jerarquía litúrgica superaba lo estrictamente religioso para afectar a las propias relaciones de la célula social. Y más allá de lo puramente isíaco, trascendería hasta la vida cotidiana de cada ciudad en virtud del impacto que el isismo tuviera en el entorno cívico en el que desarrollaba sus actividades.

Por otra parte, es obvio que la ceremonia de la iniciación tiene unos costos que de un modo u otro habrían de dejarse sentir en el posterior funcionamiento social del culto. Es presumible que a cada cual se le pidiera en función de su capacidad económica, lo que significa una participación desigual en el sostenimiento de las cargas del santuario. El agradecimiento del clero no podría ser absolutamente insensible a la variada gama de contribuyentes, lo que repercutiría en el trato, en el reconocimiento y proyección social e incluso en el reparto de beneficios de cualquier índole. Por lo tanto, en la medida en la que las comunidades mistéricas viven insertas en un determinado sistema social en el que desean progresar, quedan sometidas al marco de referencias socioculturales de ese sistema y reproducen, aunque sea involuntariamente, las formas de relación social propias del entorno en el que se desenvuelven.

En consecuencia, no es fácil sostener que los misterios transforman la sociedad romana, pues si es cierto que poseen una carga potencial innovadora, se abren paso en la sociedad imperial, precisamente, abandonando todo aquello que pueda constituir fuente de marginalidad y fomentando sus caracteres más integradores. La tendencia parece resultado de una estrategia adaptativa inconsciente, aunque del agrado de todos los implicados, dado que no se conocen conflictos internos de naturaleza religiosa, ni secesiones puristas. La ausencia de dogmas evita controversias sobre el credo y la inexistencia de una voluntad de cambio social anula cualquier pretensión en la liza política. Sin embargo, ni lo uno ni lo otro eliminan la conciencia de grupo con una ética y, por lo tanto, con unos intereses comunes, que genera acciones como las de los isíacos pompeyanos apoyando una candidatura municipal, o quizá como la instrumentalización del culto por facciones políticas disidentes en el reinado de Tiberio. La sobreinterpretación de esos datos lleva a conclusiones en mi opinión innecesarias.[257]

En cualquier caso, una vez que la llamada divina es reconocida, el iniciando se somete a pruebas purificadoras, como el ayuno y la abstinencia. Llegado el día escogido por la diosa, el mistagogo se instituye como maestro de ceremonias:

> Me conduce, pues, acompañado de piadosa escolta, a la piscina cercana; me manda bañarme como de costumbre, y, después de implorar la protección divina, completa mi purificación con aspersiones de agua lustral; me acompaña nuevamente al templo y, transcurridos ya dos tercios del día, me coloca ante los mismos pies de la diosa para darme en secreto ciertas instrucciones que el lenguaje humano no puede revelar; luego, me recomienda en voz alta y ante toda la asistencia que durante diez días seguidos me abstenga de los placeres de la mesa: no debía probar carne de ningún animal ni beber vino. Observé esa abstinencia con todo rigor (*Met.* XI, 23, 1-3; traducción de L. Rubio, BCG, Madrid, 1983).

El iniciando había sido instruido en los secretos de la religión, había alcanzado el conocimiento de la revelación sobre el orden cósmico y el significado de la existencia. Ya sólo le quedaba la experiencia trascendente, la unión mística con la divinidad, que se adquiría en solitario, una vez que el cuerpo y la mente habían sido entrenados para conseguirla. Los cofrades se despiden ofreciendo dones al protagonista que relata así la experiencia suprema de quienes acceden a los misterios:

> Llegué a las fronteras de la muerte, pisé el umbral de Proserpina y a mi regreso crucé todos los elementos; en plena noche, vi el sol que brillaba en todo su esplendor; me acerqué a los dioses del infierno y del cielo; los contemplé cara a cara y los adoré de cerca (*Met.* XI, 23, 7; traducción de L. Rubio, BCG, Madrid, 1983).

Se trata de uno de los textos capitales para comprender el alcance del rito iniciático, que debe ser considerado como una muerte voluntaria y una salvación obtenida por gracia divina. No obstante, desde un punto de vista simbólico, el texto atribuido a Plutarco, y que está reproducido en el apartado del Más Allá, es mucho más rico y describe con más matices las analogías entre la muerte y la iniciación, que, vista desde esa perspectiva, se convierte en un renacer, ahora bajo el amparo y la gracia divinos.

La experiencia personal de la iniciación había de ser lógicamente riquísima. Los preparativos eran importantes, pues se introducía al neófito en un universo reservado a los elegidos, lo que le procuraba una predisposición especial hacia la adquisición del éxtasis. Por otra parte, la fortaleza física del iniciando estaba mermada por la prolongación del ayuno y su voluntad probablemente alterada por la ingestión de algún tipo de alucinógeno, de los que con frecuencia se consumían en las celebraciones rituales del mundo antiguo.[258] No obstante, la ausencia de documentación evidente al respecto nos obliga a mantener una cauta reserva sobre su empleo en el isismo.

Después de la noche iniciática, en la que el devoto mantiene la relación más estrecha con la divinidad, amanece un nuevo día en el que el neófito se presenta como un ser renacido ante la comunidad que, junto a él, celebra su gran instante. Apuleyo relata que Lucio aparece vestido con doce túnicas que semejan las constelaciones, el orden zodiacal gobernado por Isis. La diosa

era, además, guardiana de las llaves del Más Allá, doblegado ahora a la voluntad de la diosa que protege con sus designios el destino de su devoto que acaba de superar un simulacro de muerte voluntaria. La gracia divina, personificada en el recién iniciado, es contemplada por la comunidad de fieles que aprecia en él el triunfo sobre la muerte, como si ante un remedo de Osiris se hallaran. Una vez más había tenido éxito la paradoja del renacimiento en vida tras la muerte simbólica, recorrido necesario para establecer el compromiso entre el fiel y la diosa, preludio de la salvación ultramundana.

La fiesta concluía en un banquete ritual con el que se expresaba la recepción del iniciado en el seno de la comunidad (*Met.* XI, 24). El rito iniciático había culminado, la transición de un individuo desde su anonimato social hasta su ingreso en la reducida nómina de los elegidos se había cumplido cabalmente, como corresponde a los ritos de tránsito.[259] Ciertamente, la metamorfosis se ha operado exactamente según la voluntad divina, por lo que en nuestro *vade mecum*, el libro XI de las *Metamorfosis*, historia de una doble maduración (ética y estética), Lucio se transforma de hombre-asno en iniciado-escritor.*

Suponen algunos autores[260] que la iniciación conduce al sacerdocio, amparándose en una lectura laxa de algunos pasajes de las *Metamorfosis* (XI, 10; 15 y 30) o de Plutarco (*Is.* 2) y el propio Malaise considera que los iniciados serían «sacerdotes ordinarios» que, como el abogado Lucio, ejercían una profesión al margen de sus funciones religosas.[261] No encuentro justificación para semejante afirmación que, además, vulnera la nítida distinción entre iniciados y sacerdotes establecida por el propio Apuleyo (*Met.* XI, 17). Ciertamente la iniciación abría las puertas del sacerdocio, pero no era una consecuencia obligada; la mayoría de los iniciados permanecía al margen de las funciones sacerdotales, lo que no les impedía mantener una relación es-

* N. Fick, «La métamorphose initiatique», en *L'initiation. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes du Coll. Int. de Montpellier*, vol. I, Montpellier, 1992, pp. 271-292. La reciente interpretación de N. Shumate (*Crisis and Conversion in Apuleius'* Metamorphoses, Ann Arbor, 1996) suscita de nuevo con vigor la visión de la novela como una auténtica experiencia de conversión personal, con uso extenso de la psicología social y la sociología de la religión. Sin embargo, no sitúa la conversión en términos de transformación ética, sino cognitiva (p. 14); sencillamente un cambio de paradigma de percepción de la realidad en su dimensión más globalizadora. De este modo, no estudia el valor religioso de la obra, pero no niega su capacidad de informar sobre la realidad religiosa. Me interesa destacar la coincidencia de su planteamiento con mi idea de que el isismo y los restantes misterios constituían potenciales sistemas religiosos: Shumate defiende el tránsito de Lucio desde los paradigmas religiosos (la concepción del mundo = sistema de creencias) del paganismo tradicional al nuevo universo interpretativo propio de los misterios. Sin embargo, no se trata de realidades antagónicas —como he intentado expresar a lo largo de mi obra— ya que comparten un universo cultural común a partir del proceso de helenización de cada uno de los cultos orientales. En consecuencia, la pretendida «conversión» es sólo relativa, pues se realiza en el interior del mismo sistema de cultura. El problema, desde mi punto de vista, reside en el hecho de que la realidad histórico-religiosa no reside únicamente en la obra de Apuleyo, sino que el resto de la información legada por la Antigüedad sobre el isismo es pertinente para la correcta interpretación de las *Metamorfosis* y, específicamente, de su dimensión socio-religiosa.

pecialísima con su propia comunidad. De hecho, la voluntad expresada es la de poner la vida al servicio de la diosa,[262] pero no forzosamente bajo la forma sacerdotal.

En cualquier caso, la iniciación había permitido al mortal una experimentación sublime, capaz de provocar en él una regeneración vital y espiritual, como para sentirse *renatus* en una nueva vida, cuya característica principal era haber alcanzado la gnosis divina, el conocimiento del Uno (Plutarco, *Is.* 2), alimento espiritual extraordinariamente intenso en el universo de las sensaciones personales, que la contumacia de la vida cotidiana situaría en su mundanal dimensión.[263]

5. Prácticas cultuales en el mitraísmo

> «Mithraism» is of course not only a system of teaching about a god and the experience of the individual soul, but an organization, a social teaching, a cultural system that not only explains experience but patterns it.
>
> R. L. Gordon, «Mithraism and Roman Society», p. 112

La ausencia de testimonios literarios fidedignos dificulta en gran medida la reconstrucción de los rituales propios del mitraísmo, de manera que lo que sobre estas cuestiones se defiende en la bibliografía habitual es resultado de la especulación que los investigadores realizan sobre los monumentos epigráficos, pocas veces elocuentes, sobre las representaciones iconográficas o a partir de la sesgada información procedente de los polemistas cristianos, dispuestos a convencer con cualquier procedimiento del satánico contenido de los ritos ajenos.

Por otra parte, el secreto y la interiorización de las prácticas cultuales en los misterios de Mitra disminuía las posibilidades de proyección sobre la población no vinculada al culto, que —en correspondencia— no muestra interés por ellas, lo que se traduce, en definitiva, en un volumen documental escrito mucho más escaso del que disponemos para los restantes cultos que aquí estudiamos. En contrapartida, la información arqueológica es sorprendentemente más elocuente para el mitraísmo, no sólo por su variedad, sino también por su expresividad. Pero una vez más tenemos que recordar que, a falta de un guión escrito, se hace difícil entre los estudiosos el acuerdo interpretativo.

No obstante, desde un punto de vista global, la iconografía mitraica se emplea en el análisis de los rituales siguiendo la interpretación tradicional del origen oriental del culto y sus ritos o la nueva lectura occidentalista, como dos versiones antagónicas e irreconciliables.

Sin embargo, desde las críticas iniciadas en los años setenta la construcción cumontiana no es seguida prácticamente por nadie. La cuestión, ya lo hemos visto, afecta especialmente al orden de las creencias y, más específicamente aún, al del origen y difusión del culto. Sin embargo, en relación con los rituales, el desconocimiento sobre las prácticas del supuesto mitraísmo iranio no permite indagar qué continuismo sería apreciable en el romano. Lo cierto es que cuanto sabemos encaja bien en el contexto imperial romano, sin que sea necesario buscar explicaciones más mediatas. Dicho de otro modo, los rituales que conocemos corresponden sólo al momento en que se atestiguan y en él han de ser entendidos. Debemos, pues, evitar la tentación generalizadora que conculca el principio que tantas veces hemos postulado, como es el de la transformación permanente de los rituales en virtud de su adaptación a la cambiante realidad en la que se insertan.* Sería óptimo poder dirimir qué cambios se aprecian en el transcurso del tiempo, pero la documentación es poco generosa y debemos conformarnos con constatar la realidad y explicarnos del modo más coherente posible.

Aparentemente, no hay participantes ocasionales en el culto, como puede ocurrir con los ciudadanos que se acercan a festejar el 5 de marzo el *navigium Isidis*. Ese día, muchas personas habitualmente ajenas al isismo se convierten en activos partícipes de una fiesta cívica, del todo desconocida en las esotéricas prácticas cultuales mitraicas. Las procesiones mitraicas, conocidas a través de los frescos de Santa Prisca, seguramente no eran de carácter público, sino que se limitaban a los espacios sacros del mitreo.[264] La participación de los mitraístas estaría determinada por su posición en el culto. En éste, ya lo hemos avanzado, la jerarquía estaba claramente establecida a través de la progresión en los siete grados iniciáticos cuyos nombres son: cuervo, novio, soldado, león, persa, heliodromo y padre; a ellos dedicaremos atención específica en un próximo apartado. En cualquier caso, parece evidente por la información conservada que en tales mascaradas los iniciados en los diferentes grados, o al menos los cuervos y los leones, utilizarían símbolos apropiados a su condición (véase Figura 67).

* Se trata de una cuestión fundamental en la comprensión del mitraísmo. Ya he aludido a ella en el apartado correspondiente a Mitra en el sistema de creencias. Ahora nos conformaremos con señalar que la mayor parte de la crítica asume que Mitra conoce un proceso de refundación cultual en la etapa imperial: la discusión en Beck, «Mithraism since Franz Cumont», 2.002-2.015; mantiene sus posiciones en un reciente trabajo de carácter generalista: R. Beck, «The mysteries of Mithras», en J. S. Kloppenborg y S. G. Wilson, eds., *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Londres, 1996 y, por supuesto, en «The mysteries of Mithras: a new account of their Genesis», *JRS*, 88 (1998), pp. 115-128; otro tanto ocurre con R. Gordon, *Image and Value in the Graeco-Roman World. Studies in Mithraism and Religious Art*, Variorum, Aldershot, 1996, cuyos trabajos coinciden en el planteamiento con los de Beck y las revisiones no modifican los resultados establecidos en sus publicaciones originales. La posición antagónica está representada por L. R. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, EPRO 11, Leiden, 1968, que, siguiendo el principio etiológico de Cumont, subrayaba la conexión con Persia. No obstante, esa oposición está extinguida y, por el contrario, está surgiendo una revisión desde el seno de los críticos iniciales, como se aprecia en las líneas introductorias del último trabajo de Beck mencionado.

Nada permite sospechar que hubiera una parte pública o exotérica en tales ceremonias; por lo tanto, mientras no dispongamos de otra documentación, hemos de entender que todo lo relacionado con los misterios de Mitra se desarrollaba dentro de sus santuarios, construidos para proporcionar la apariencia de cavernas como en la que tiene lugar la tauroctonía. El mitreo, ciertamente, posee unas peculiaridades que lo sitúan en una dimensión diferente de la de los templos paganos, a los que se asemejan —a pesar de sus respectivas idiosincrasias— los santuarios de los dioses frigios o de los nilóticos.

La función ritual del mitreo

Frente a las obvias expresiones rituales de carácter público de otros cultos orientales, el mitraísmo se caracteriza, según he señalado, por su interiorización; por lo tanto, la vida de la colectividad se enmarca en el recinto cerrado del templo, cuyo funcionamiento era sin duda distinto del de la religión oficial y al de los misterios con celebraciones abiertas, exotéricas y, en consecuencia, requería una estructura arquitectónica diferente.[265]

Destaca, en primer lugar, su aspecto, pues estaban construidos como si de verdaderas grutas se tratara. Con ello pretendían lograr la fisonomía del espacio en el que se desarrolla el mito: la caverna del nacimiento y la caverna de la tauroctonía, tal y como se representa en ocasiones en los relieves conservados. Seguramente, puede afirmarse, con Porfirio (*De antro* 5) que la gruta reproduce simbólicamente la bóveda celeste, receptáculo del acontecimiento sublime que acomete el dios.*

Así pues, todo lo que se encuentra en el santuario mitraico responde a la simulación del espacio mítico, de manera que la atención del fiel era permanentemente reorientada hacia la realidad cultual que lo envolvía. Es posible que en los altares se llevaran a cabo sacrificios de animales, como en las aras destinadas a los cultos oficiales. Incluso se ha defendido que el taurobolio se realizaría en el mitreo y que la carne del toro sería posteriormente consumida en comunión, dando lugar a la agria protesta de los autores cristianos por semejante acción diabólica.[266] Esta hipótesis de Turcan no fue discutida hasta que el mismo autor volvió sobre sus pasos para desdecirse tras tener en cuenta una serie de factores significativos. En primer lugar, es notoria la dificultad física que supondría introducir el toro en el mitreo, habitualmente construido en espacios de difícil acceso para simular la cueva natural. Por otra parte, dado el reducido tamaño de los mitreos, nada podría garantizar la integridad de los comensales mientras se lograba dar muerte a la víctima.

* La gruta es una imagen del universo «eikona kosmou» y puesto que la iniciación mitraica reproduce un viaje a través del universo, el rito ha de realizarse en un espacio análogo, dotado con la imaginería necesaria para el acontecimiento: «Symbola ... ton kosmikon stoicheion kai klimaton», señala Porfirio.

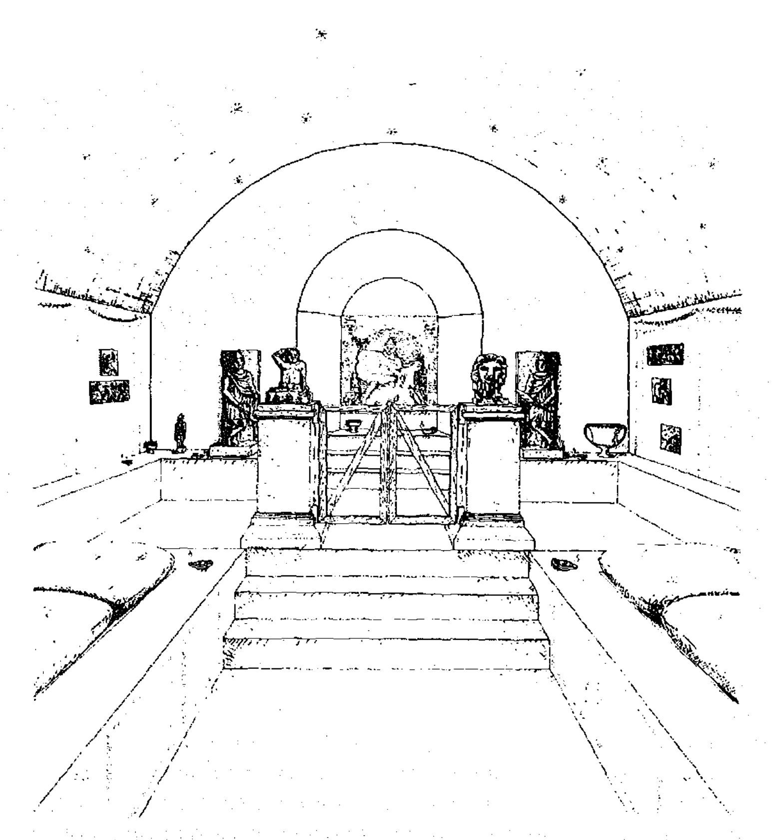


FIGURA 66. Reconstrucción del mitreo II de Heddernheim, según I. Huld-Zetsche. El ábside del fondo alberga la *tauroctonía* y a su alrededor estarían las imágenes de culto. A ambos lados, los bancos longitudinales para los cofrades.

Además, el *focus* de las aras no daría abasto para asar el volumen de carne disponible tras la matanza y, de momento, no se han hallado dependencias culinarias asociadas a los mitreos. Por último, la realidad arqueológica se impone, pues los huesos hasta ahora hallados en los espacios mitraicos pertenecen a animales de pequeño tamaño, probablemente aves.[267]

Sin embargo, no es necesario renunciar a todo lo concerniente al sacrificio en el mitraísmo. Si la buena lógica nos hace comprender que en el antro nadie desearía ahogarse entre los humos imposibles de una carne recién trinchada, nada impide admitir que los mitraicos celebraran comidas sacras, como se infiere no sólo de los textos de los apologistas cristianos, sino también de sus propias representaciones de banquetes en los que la piel del toro constituye el divino mantel (figuras 68 y 69).[268] El sacrificio podía realizarse en el exterior, como parece deducirse de las excavaciones de Novae, en Mesia Inferior;[269] aunque es cierto que muchos mitreos, situados en el interior de otros edifi-

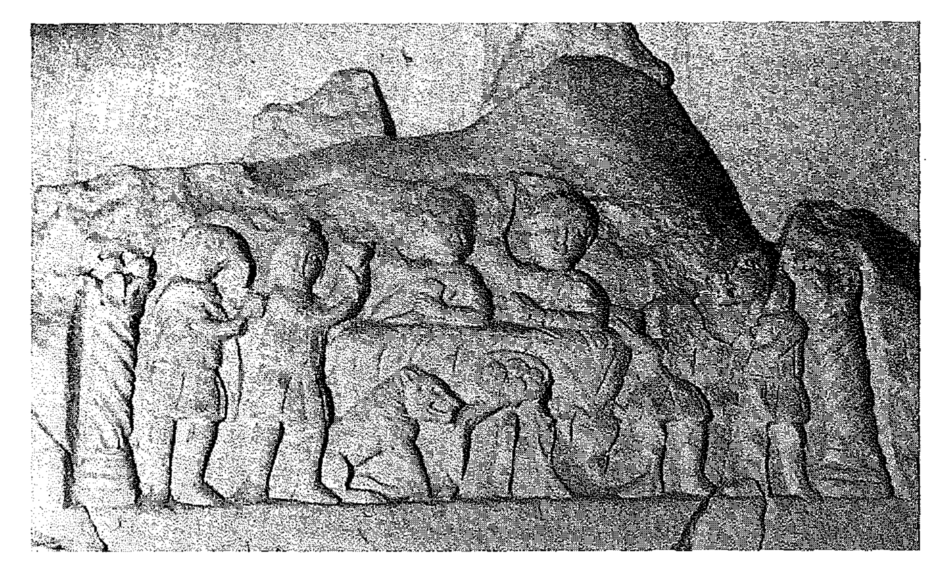


FIGURA 67. Banquete sobre la piel del toro. Reverso de un relieve cultural de Konjic (Bosnia Herzegovina) en el que los iniciados llevan máscaras.

cios, no parecen haber dispuesto del espacio requerido para llevar a cabo sacrificios externos.

Si volvemos la vista a la documentación literaria es preciso admitir que plantea con claridad meridiana la existencia de comidas rituales de mitraístas. Que tengan o no carácter sacramental no es asunto que debamos dirimir aquí precipitadamente, le dedicaremos la necesaria atención en el capítulo 5. En realidad, la información no permite determinar la naturaleza específica de tales banquetes, pero la polémica establecida por los apologistas cristianos nos inclinaría a aceptar el grado máximo de proximidad con la comunión cristiana, pues, de lo contrario, no hubiera sido necesaria tanta preocupación.[270] Pero es que, además, la frecuencia de la disposición de bancadas triclinales en los mitreos permite afirmar que la comida colectiva era un acto central en el rito, que reproduce un acontecimiento central del mito, como es la celebración de un banquete entre Mitra y Helios tras la muerte del toro.

La frecuencia de esa escena en la iconografía mitraica pone de manifiesto hasta qué punto es un episodio destacado en la vida del dios, probablemente porque tiene un efecto salvífico y de reorganización cósmica. La relación entre la muerte del toro y el banquete divino se aprecia en ciertos relieves tallados en ambas caras para ser girados en el momento adecuado de la liturgia.[271] La disposición interna de los *spelaea*, las cavernas del dios persa, permite la realización de tales comidas colectivas, pues el templo consiste en una nave, rematada en un ábside que alberga la representación de la tauroctonía, en cuyos lados discurren dos largos bancos inclinados hacia el muro para facilitar su función, ya mencionada, de triclinios.



FIGURA 68. Representación del banquete ritual en el reverso de un relieve de Heddernheim, mitreo I.

Por otra parte, en los propios mitreos se podían apreciar los relieves en los que se recoge la escena de la comida de Helios con Mitra, en una especie de pacto sobrenatural que quedaría ritualizado en las prácticas del culto. Es probable que un miembro del grado *pater* y otro del heliodromo actuaran en lugar de Mitra y Helios, respectivamente, mientras los restantes cofrades realizaban sus funciones rituales, según el orden jerárquico establecido. Un relieve de Mérida, de dudosa adscripción mitraica, representa un banquete ritual y, a la izquierda, lo que pudiera interpretarse como la escena del nacimiento de Mitra (*CIMRM* 782).[272] Más explícitos, los frescos de Santa Prisca permiten reconocer a los sirvientes conduciendo un toro, un gallo, un carnero y un cerdo, mientras que otros llevan objetos litúrgicos o alimentos.[273] Es cierto que la iconografía mitraica no reproduce el sacrificio ritual, sino únicamente el mítico. De ahí que no poseamos ningún testimonio gráfico del sacerdote sacrificante, pero ello no permite concluir que el mitraísmo no fuera un culto sacrificial,[274] o que un sacerdote no puede suplantar al dios que sacrifica. En efecto, este extremo es que el distancia más abiertamente a Mitra de los dioses tradicionales, elementos pasivos en la recepción del sacrificio.

Ignoramos en qué circunstancias se realizaban estos ágapes, ni con qué frecuencia. La publicación del álbum de Virunum (*AE* 1994, 1334)[275] permite sospechar que, en circunstancias como la que lo motiva, el banquete constituiría parte esencial de las ceremonias, dada la cohesión que la comensalidad procura al grupo. Los nuevos miembros se funden inequívocamente con

los viejos en el banquete que los une con poderosos lazos sacramentales. Allí cada cual ocupa su lugar, establecido por la rígida norma de este culto extremadamente jerarquizado.

En cualquier caso, el tamaño de las grutas mitraicas era siempre muy reducido, de manera que las comunidades habían de ser forzosamente pequeñas. El mitraísmo prefería un número restringido de miembros por comunidad, de modo que en períodos de expansión se optaba por la apertura de nuevas sedes, multiplicando así el número de locales sacros, como se aprecia especialmente en Roma, donde se han localizado unos cuarenta,[276] u Ostia, donde se acercan a la veintena.[277] Uno de los mitreos más grandes es el n° III de Carnuntum (Austria), cuya nave tiene 23 m de longitud,[278] lo que da idea de la búsqueda de un espacio íntimo.

Además, la decidida organización en pequeñas cofradías incrementaba la movilidad del personal, tal y como se aprecia en algunos testimonios epigráficos. La posibilidad de acceder a un cargo de responsabilidad motivaría el apetito fundacional de nuevas cofradías, de modo que el deseo de promoción individual podría haber dinamizado la actividad proselitista de mitraístas con ambiciones.*

Al margen de las purificaciones, ritos iniciáticos, comidas rituales y demás actividades vinculadas con la vida del culto, en los mitreos se festejaban determinados días en relación con el ciclo anual, como representación del orden cósmico establecido por el dios. No sabemos en qué consistían las celebraciones, pero el día más corto del año, el solsticio de invierno hacia el 25 de diciembre, era considerado como el del nacimiento de Mitra,[279] por lo que tendrían lugar determinadas ceremonias de las que no se han conservado testimonios.

El análisis del mencionado álbum de Virunum (Klagenfurt, Austria) ha permitido, en cambio, otorgar cierto contenido a los días festivos del polo opuesto del año. Hemos visto, en efecto, cómo el 26 de junio del año 184, es decir, al día siguiente del solsticio de verano de aquel año, se reunieron los mitraístas en su sede de Virunum para rememorar a los cofrades recientemente desaparecidos, al parecer como consecuencia de una epidemia, e incorporar nuevos miembros en su agrupación, entre ellos, un *pater*. Un día antes, como cada año, las almas que habían culminado su recorrido planetario habían atravesado el orificio señalado por la antorcha inclinada de Cautópates, a través del cual habían de penetrar en la tierra en el solsti-

* Ya he señalado que *CIMRM* 1267 es el único soporte que tenemos para considerar las agrupaciones mitraicas como hermandades o cofradías; pero, aunque no dispusiéramos de ese único aval, el propio funcionamiento de las corporaciones nos obligaría a emplear una denominación en la que se destacara al tiempo la camaradería y el respeto al orden establecido. Aunque la camaradería apela a los lazos horizontales y la jerarquía a los verticales, no se trata de principios antagónicos; por el contrario, que son realidades compatibles se aprecia, por ejemplo, en la ambigüedad suscitada por la primogenitura entre los hermanos más jóvenes en determinados entornos familiares, en los que se combina el respeto al orden jerárquico y la fraternidad horizontal.

cio de verano. Sin duda, esa obra maestra del imaginario religioso iría acompañada por ritos específicos, entre los que podríamos intuir iniciaciones en los diferentes grados, lo que justifica la reunión del día siguiente en la que, probablemente durante un banquete sacro, se procedería a lectura de los nuevos cofrades, quizá denominados *cryfii*, cuando se exponen los grados iniciáticos, a propósito del *nymphus* (novio, en realidad es un derivado inventado en los misterios). Sus nombres quedarían definitivamente vinculados al mitreo por medio de una inscripción, proceder atestiguado asimismo en las inscripciones de San Gemini y quizá también en la de *Sentinum*.[280] Por otra parte, el documento de Virunum conmemora la reconstrucción del mitreo, circunstancia que deja de ser casual en el momento en el que medio siglo más tarde, en 239, otra restauración total es conmemorada en ese mismo lugar y también en el solsticio de verano (*CIMRM* 1438). Asimismo, una inscripción de Nersae, al norte de Roma, celebra el solsticio de verano en el año 172 (*CIMRM* 647); es legítimo suponer que ese día, el más largo del año, constituía un momento de celebraciones singulares en el mitraísmo. En el caso de Virunum, en el año 184 se sumó el fenómeno extraordinario de las defunciones que habrían alterado el habitual proceder, y les concedió una posición central en relación con la *adlectio*.[281]

Si esta interpretación resultara aceptable, podríamos presumir que en el solsticio de invierno, en torno al nacimiento del dios, tendrían que celebrarse ceremonias conectadas con Cautes, cuya antorcha levantada indica el orificio por el que las almas abandonan el mundo para seguir su itinerario sideral. Es muy probable que dadas esas dos circunstancias, el nacimiento de Mitra y la apogénesis, el asunto central entonces celebrado fuera la inmortalidad procurada por la capacidad salvífica del dios. Que hubiera entonces un nuevo período inciático es algo que ignoramos, pero en los mitreos se reproducía mediante gestos rituales el complejo simbólico relacionado con los viajes del alma. El meticuloso análisis de la distribución en el mitreo de las imágenes planetarias y de las alegorías ha permitido a Gordon no sólo desvelar el mapa cósmico que supone el antro mitraico, sino también la localización de la producción ritual en aquel espacio reducido.[282] Un vaso litúrgico hallado en Maguncia[283] presenta en un lado a un *pater*-Mitra con el arco tenso en el acto mismo del «milagro del agua»; en el otro un ritual de iniciación, según la interpretación de Beck.[284] Tampoco esto puede ser una coincidencia, pues, de hecho, el catecismo mitraico al que dedicaremos atención más adelante, parece vincular la iniciación con la génesis del alma en el solsticio de verano. En tal caso, el acto mítico recordado en ese momento preciso del año debe ser el «milagro del agua», en correspondencia con el período estival, y cuya importancia estaría ratificada por la celebración de iniciaciones en ese momento.[285] Así pues, las actividades litúrgicas debían incorporar una especie de reproducción de ritual de ese instante mítico, según se desprende de la representación del vaso de Maguncia.[286]

Asimismo, es probable que en los mitreos hubiera ritos con motivo de los equinoccios, en torno al 21 de marzo y al 21 de septiembre, según la in-

formación proporcionada por Porfirio (*De antro* 24) a propósito de la posición celestial que Cronio y Numenio otorgan a Mitra:

> Está situado en el círculo equinoccial, mientras que a Cautes lo sitúan al sur por el calor (del viento del sur), y [a Cautópates] lo sitúan hacia el norte, por la frialdad del viento (del norte).[287]

Lo que con motivo de los equinoccios pudiera acontecer en los mitreos nos es absolutamente desconocido. Y lo mismo ocurre con otras posibles celebraciones vinculadas al ciclo solar y al Zodíaco, que tanta relevancia tenía en los misterios de Mitra.[288]

En cualquier caso, lo que parece aceptable es que en el interior del mitreo la arquitectura y las representaciones iconográficas permitían un «paseo» cósmico mediante el cual se iniciaba al neófito en los misterios del culto y se le permitía explorar más allá del espacio y del tiempo real, proporcionándole una dimensión vívida de los misterios inteligibles sólo a través de la pertenencia al mitraísmo.[289]

La iniciación y los grados iniciáticos

Como rito más específico del carácter mistérico del culto, la iniciación constituye uno de los momentos de mayor tensión religiosa en las cavernas mitraicas. Es probable que los rituales iniciáticos estuvieran vinculados a celebraciones concretas en el calendario festivo del mitraísmo. Las inscripciones del mitreo de San Silvestro en Roma, del s. IV d. C. indican que las tres primeras semanas de abril estarían ocupadas con estas importantes ceremonias, lo que no significa que se realizaran sólo en esos días. Ignoramos, no obstante, a qué otros acontecimientos festivos o míticos podrían haber estado asociadas. Es asimismo probable que en correspondencia con el solsticio de verano hubiera celebraciones iniciáticas, si la interpretación realizada a propósito del álbum de *Virunum* no hace violencia a la verdad. En cualquier caso, no podemos asegurar que existiera un calendario fijo de celebraciones y presumiblemente no todos los mitreos gozarían de un éxito social tan grande como para requerir varias ceremonias iniciáticas anuales.

Precisamente las características del mitreo y la organización de las cofradías hacen suponer que, frente a lo que ocurre en los otros cultos anteriormente analizados, todos los seguidores del dios persa estaban iniciados; sólo bajo tal condición se participaba en el ritual que, aparentemente, no tenía actividades públicas abiertas a los no iniciados. Así pues, los *cultores*, como miembros de las cofradías, sólo podían acceder a ellas tras la superación de las pruebas iniciáticas. Conservamos una imagen probablemente fidedigna de su desarrollo en los frescos del mitreo de Capua. Esta es una circunstancia insólita, pues los ritos iniciáticos en los restantes misterios resultan de imposible restitución a partir de la documentación iconográfica.[290]

El candidato sería seleccionado de entre aspirantes próximos a la comunidad de fieles que tal vez se reunirían ocasionalmente, como los seguidores de Isis, en *scholae*, dependencias diferenciadas del templo propiamente dicho. Adjudicado el mistagogo, la instrucción sería recibida asimismo en dependencias del santuario, pero aún no tendría acceso a la caverna. Es cada vez más verosímil que se emplearan textos escritos para el aprendizaje, según veremos en los próximos apartados.

En cualquier caso, llegado el momento del trance iniciático, el mista había de superar una serie de pruebas que, en buena medida, parecen de carácter físico, por lo que difieren de las que tiene que soportar Lucio en la iniciación isíaca. Es tentador suponer una relación entre esa demostración de fortaleza física y la aceptación del mitraísmo en medios militares que, sin duda, prestan el nombre a uno de los grados iniciáticos, el de *miles*. Sin embargo, es necesario admitir que es más fácil la representación de las pruebas físicas que la enseñanza del sistema de creencias. Éstas constituían el preámbulo necesario para aquéllas.

Las citadas pinturas de Capua presentan a un individuo conducido por su mistagogo, otro arrodillado y maniatado a la espalda ante un soldado que lo somete a una prueba específica, mientras que en la tercera un sacerdote sostiene ante él una corona que recuerda inevitablemente el texto de Tertuliano:

> Sonrojaos, compañeros de armas de Cristo, que no vais a ser juzgados por Él, sino por algún soldado de Mitra, a quien, al ser iniciado en la caverna, verdadero campamento de tinieblas, se le exhorta, tras ofrecerle una corona con una espada y después de colocársela en su cabeza, a que la retire de ella con la mano extendida y que la lleve en el hombro, diciendo que Mitra es su corona (Tertuliano, *De corona*, XV, 3).



FIGURA 69.
Tres escenas iniciáticas del mitreo de Santa María Capua Vetere.

Otra escena presenta al mista tumbado en el suelo. Si se hace una lectura secuencial, siempre sería el mismo individuo que va progresando a través de diferentes pruebas hacia la iniciación. Pero hay quien considera que podría interpretarse como escenas diferentes y que, unidas la del maniatado ante el soldado con la del hombre tumbado, podrían avalar determinados textos cristianos que acusan a los mitraístas de la realización de sacrificios humanos.* No obstante, los cristianos fueron acusados de tal práctica, según revela Tertuliano (*Apologético* VII), al afirmar que entre las imputaciones que se les hacían estaba la de sacrificar en reunión nocturna a un niño que, a continuación, se comían mientras empapaban pan en su sangre. No es difícil intuir que se trata de una deformación malintencionada de la eucaristía. Por consiguiente, no debemos hacer demasiado caso de tales acusaciones, porque burdamente pretenden denostar la fe ajena.[291]

Mayor éxito ha tenido la explicación simbólica, según la cual el iniciando es acusado —quizá por su vida anterior— y condenado a muerte. Durante el rito iniciático sería ficticiamente ejecutado. Superada esta prueba trascendente, nacería a una nueva vida, extremo del viaje iniciático que se celebraría con un banquete ritual, tal vez de carácter sacramental, como parece deducirse de la información proporcionada por los autores cristianos. En este sentido, es importante la revelación de Justino Mártir sobre el consumo de pan y agua (I *Apología*, 66), o la de la existencia de una suerte de bautismo (Tertuliano, *De baptismo*, 5), cuestiones que retomaremos con motivo de los polémicos sacramentos mitraicos.

En resumen, todos los actos rituales vinculados a la iniciación tienen como objetivo enseñar al neófito el itinerario que lo conduce místicamente por el recorrido seguido por las almas en su descenso y ascenso,** fundiendo en una experiencia única el nacimiento, la muerte, la resurrección y el

* El asunto ha sido debatido entre los investigadores tras la aparición de huesos humanos en algunos espacios mitraicos. Sin embargo, se ha resuelto buscar explicaciones que eviten la necesidad de asumir la existencia de sacrificios humanos en el mitraísmo, cf. R. Turcan, «Le sacrifice mithriaque: innovations de sens et de modalités», en *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens Hardt 27, Ginebra, 1980, p. 349.

** Beck, «In the place of the Lion», p. 29. Al asumir tal misión para la iniciación no hacemos más que seguir las enseñanzas de Porfirio (*De antro* 6 y 29; añádase Orígenes, *Contra Celso*, VI, 22). En realidad, de la información literaria se deducen dos viajes diferentes: uno relacionado con los planetas y el otro con las estrellas fijas; este último es el que se representa en la tauroctonía, en la que los cambios formales significan cambios en la posición de las estrellas, es decir, que señalan instantes relacionados por ejemplo con la construcción del mitreo correspondiente (Beck, «In the Place of the Lion», pp. 29-50). Aunque especialistas como Turcan no den crédito al conocimiento que en tal sentido las fuentes nos brindan (*Mithras Platonicus*, pp. 72 ss.; *id.*, *Mithra*, p. 110), se debe a su voluntad de separar los aditamentos que la evolución histórica ha proporcionado a un «mitraísmo» original que él pretende destilar, en lo que coincide con los planteamientos idealistas de Cumont (ya he remitido, para destacar la inutilidad de la búsqueda de lo culturalmente puro, a R. Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago, 1980; E. Hobsbawm y T. Rangar, eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983). La aplicación de la teoría a la iconografía ha sido ensayada por A. Blomart, «Mithra et Porphyre. Quand sculpture et philosophie se rejoignent», *RHR*, 211 (1994), pp. 419-441.

tránsito iniciático. Por ello el mitreo tiene la estructura arquitectónica necesaria para ser y representar al mismo tiempo la realidad.

Hemos atendido a la información correspondiente a la iniciación, pero los misterios de Mitra parecen tener una peculiaridad que los distingue de los otros misterios. En efecto, por fuentes de diversa índole sabemos, o intuimos, que hay un tránsito iniciático progresivo, que consta de siete grados sucesivos, cada uno de los cuales tiene entidad propia. Su número parece determinado por el de los planetas, bajo cuya tutela se encuentran.

Ningún otro culto oriental presenta una jerarquización de los individuos vinculados al culto tan articulada como el mitraísmo. No podemos determinar si la razón estriba en el influjo que el aparato militar pudo haber ejercido en la configuración de la estructura interna de los miembros iniciados, o si, por el contrario, es consecuencia de un desarrollo autónomo, conectado con la interpretación de las categorías planetarias.[292] En cualquier caso, dicha jerarquización parece haber favorecido la penetración del culto en sectores sociales que lo acogieron favorablemente como estímulo adicional para su propia organización, tal es el caso de ciertos ámbitos de la administración (*portorium*) y el ejército (*limitanei*). Al mismo tiempo, las peculiares y conflictivas formas de integración social en el estado romano propiciaron la difusión del culto en ciudades provinciales con características particulares y, de forma espectacular, en Roma y Ostia.

Pero al margen de las razones que puedan explicar el origen de esta jerarquización e incluso más allá de la función cultural que tuviera, fuentes de muy diversa índole, literarias (por ejemplo, Jerónimo, *Epístola* CVII, 2), epigráficas (por ejemplo, en el mitreo de Santa Prisca),[293] iconográficas (en el de Felicísimo, en Portus, Ostia), etc.,[294] aunque no anteriores al siglo II d.C., coinciden en afirmar que había siete grados en la escala de los servidores del dios:[295]

Corax (Cuervo). El grado es conocido como la «hierocorácica» (*CIMRM* 403, epígrafe del mitreo de San Silvestro, algo así como la «sacrocórvida»), pues el calificativo propio del *corax* es *hieros* (por ejemplo, *CIMRM* 473 y 474). Le corresponde el planeta Mercurio. Sus símbolos en el mitreo de Felicísimo en Ostia son el cuervo y el caduceo, atributo de Mercurio. Probablemente los miembros de este grado hacían de intermediarios o mensajeros entre el *pater*, mistagogo, y el iniciando, mista. Como el ave mensajera, los cuervos mitraicos parecen encargados de todos los menesteres menores, al servicio permanente de las necesidades del santuario o del culto. Gordon ha destacado el carácter ambiguo de este grado, así como el de los leones, los dos únicos cuya denominación corresponde a animales, por lo que, sin duda, representan una posición fronteriza entre realidades que se desea diferenciar; en este caso, los mitraístas frente al resto de los mortales, en el cuarto grado, los *metechontes* (Porfirio, *De abst.* IV, 16, 3) o comensales, frente a los servidores.[296] En determinadas ocasiones los miembros de este grado se disfrazaban de cuervos y simulaban su condición, se-

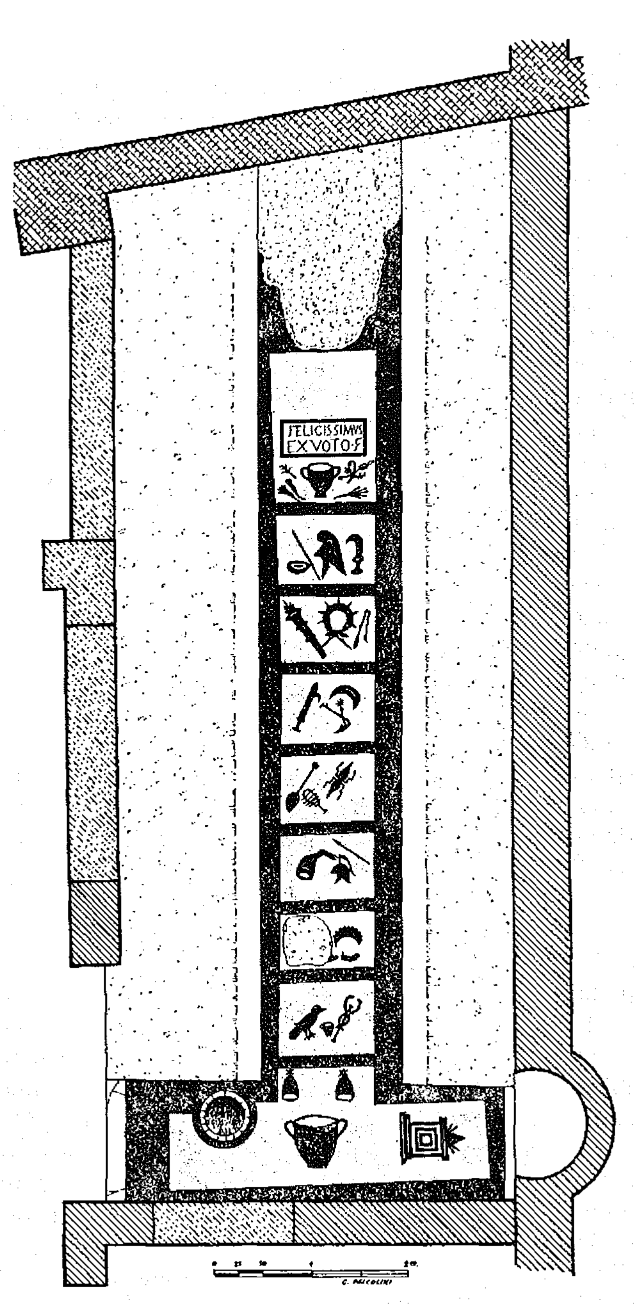


FIGURA 70. Dibujo del mosaico de Felicísimo, Portus, Ostia, con los atributos de los siete grados. En la base, de nuevo, la crabera ocupa un lugar destacado, a la derecha se quema una ofrenda en el altar. Los siete paneles iniciáticos se describen en las páginas siguientes. Bajo la dedicatoria aparece la cratera, destino último del iniciado.

gún parece indicar un texto tardío (Ambrosiaster, *Quaestiones veteris et novi testamenti* CXIII, 11) en el que se afirma que unos mitraicos agitan sus alas como aves e imitan el graznido del cuervo, mientras otros rugen al modo de los leones. Un relieve de Konjic (Bosnia Herzegovina, Figura 67), representa una comida ritual que celebra el banquete mítico compartido por Mitra y el Sol. Un *pater* y un heliodromo, miembros de los grados superiores, parecen ser los comensales en una mesa singular en la que una piel de toro sirve de mantel rememorativo de la heroica hazaña de Mitra. A ambos lados están de pie cuatro figuras, entre las que se puede reconocer quizá a Cantes y Cantópates, así como a dos enmascarados, uno a guisa de cuervo, el otro de león.[297] En el mitreo de Sta. Prisca un *corax* sirve el banquete sacro.[298] En algunas ocasiones se han hallado restos de cuervos en mitreos,[299] sin que podamos determinar qué relación guardan los huesos con las actividades rituales o si son producto del azar.

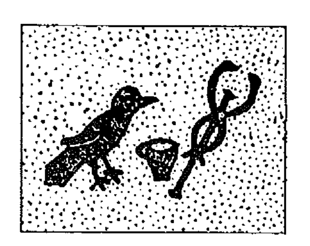


FIGURA 71.
Corax.

Nymphus (Novio). Este grado está bajo la protección del planeta Venus. En el mosaico del mitreo de Felicísimo, en el que están representados los símbolos de los diferentes grados y su orden, a *nymphus* corresponde una lucerna, por lo que la luz parece asociada de un modo especial a este grado, una diadema con la que se remite a Venus y un tercer objeto completamente destruido. En uno de los frescos de Santa Prisca, el *nymphus* va cubierto con velo amarillo,[300] el que lleva la novia en la celebración nupcial. Seguramente indica el maridaje entre el iniciado y la divinidad, como el que propone Jerónimo que asumen simbólicamente las vírgenes y los monjes (*Epist.* CVII, 10). Fírmico Materno recoge lo que aparenta ser la fórmula ritual de quien accede al grado, pues la inserta en griego, como si fuera la lengua de la liturgia: «¡... novio, salud novio, salud nueva luz!» (*De error.* XIX, 1). No conservamos el inicio del texto, pero parece claro que se saluda a quien acaba de acceder al grado de esposo iluminado por la lucerna, reiteradamente representada en manos de sus miembros. A partir de la denominación de este grado algunos autores han pretendido ver en el acceso al *nymphus* una alegoría sexual. El fiel se sometería en la segunda iniciación a una relación con el dios, cuya luz inunda el día tras la noche iniciática, representación del renacimiento expresado por el neófito. La supuesta hierogamia manifestaría la función femenina del devoto, lo cual contribuiría a explicar su posición bajo la tutela de Venus, e incluso que Tertuliano (*praescr.* XL, 1-5) hablara, erróneamen-

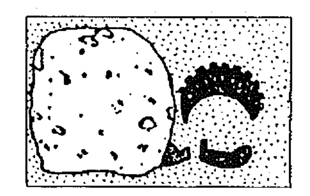


FIGURA 72.
Nymphus.

te según algunos, de vírgenes en el culto de Mitra. A partir de la unión corporal con Mitra se exigiría a los miembros de este grado la castidad como máximo valor de su conducta.* Es difícil entender por qué motivo esta pretendida demostración de inferioridad y sumisión ha de estar relacionada con el segundo grado y no con el primero, en el que las marcas de los ritos de tránsito deberían ser más agudas; quizá la alegoría sexual sea una sobreinterpretación innecesaria en los ritos mitraicos. Sin embargo, la marca de feminidad a través del velo nupcial y la propia denominación del grado parecen indicar una posición antagónica de este grado en relación con el siguiente, el *miles*, entendido en la sociedad mitraica como el hombre en su plenitud. En tal sentido, quizá no sea ajeno al significado de este grado el deseo de humillación del inferior requerido en una sociedad jerárquica y militarizada, con ausencia total de mujeres, en la que la sublimación de la superioridad se exterioriza en la vejación y la sumisión sexual, tan frecuente en ambientes viriles cerrados en los que la fortaleza física y la musculatura reivindican la sodomización del sometido. Nada corrobora actitudes semejantes entre los mitraístas que, de haber existido, habrían sido explotadas hasta la saciedad por los polemistas cristianos. Sin embargo, éstos tampoco se ceban con la pederastia de los emperadores, cuyo comportamiento, y en general el de la aristocracia, podría haber inspirado a los mitraístas, con la excusa de la recuperación de los procedimientos educativos más puramente clásicos: la inserción del neófito en el mundo adulto a través de la experimentación total de la dependencia y sumisión al ciudadano total. Las comunidades mitraicas podrían haber estimulado precisamente esa fantasía pedagógica que contemporáneamente aplicaban los emperadores a sus más allegados.[301]

Un problema adicional vinculado por los estudiosos a este grado es el del término *cryfios/chryfios* de sendos epígrafes del siglo IV de Roma (*CIMRM* 402 y 405). Cumont[302] supuso que éste era el verdadero nombre del segundo grado iniciático, siguiendo una rectificación innecesaria de los manuscritos correspondientes a la carta 107 de Jerónimo; en efecto, el término *nymphos* está suficientemente acreditado.[303] Al quedar establecido que el nombre correcto es *nymphos*, quedaba como cuestión pendiente clarificar quiénes son los *cryfios*, es decir, los «ocultos» de las inscripciones romanas. Según Vollgraff se trataría de niños impúberes que vivirían segregados, ocultos, sin contacto con la comunidad y que, en consecuencia, aún no ha-

* B. M. Metzger, «St. Jerome's Testimony Concerning the Second Grade of Mithraic Initiation», *AJPh*, 66 (1945), pp. 225-233; *id.*, «The Second Grade of Mithraic Initiation», *Historical and Literary Studies*, 1968, pp. 25-33; Vermaseren, *Mithras*, p. 142; Meslin, «La symbolique», p. 182, sugiere que la inversión sexual tenía como objetivo la creación de un ser andrógino, más próximo, por tanto, a la naturaleza divina; sin embargo, la consecuencia no parece la privación de sexo, ni la ambigüedad o ambivalencia, sino la anulación personal en una microsociedad altamente virilizada, lo que contribuye, al mismo tiempo, al fomento de la castidad y la dependencia con respecto a la divinidad y a la jerarquía. Sin embargo, la castidad podría ser la tapadera con la que se pretendiera ocultar una hipotética actividad homosexual como a continuación indico.

brían sido iniciados, pero esperaban ese momento para ser incorporados en la asamblea de los creyentes.[304] Por su parte, Francis propuso que *cryphius* sería una innovación del siglo IV en el seno del segundo grado, aludiendo a lo que queda oculto por el velo nupcial propio del *nymphus.*[305] Sin embargo, Blomart ha regresado sobre el asunto para defender la hipótesis de Vollgraff, ya que el significado de *cryfius* no sería «velado», sino escondido, de modo que la interpretación alegórica de Francis no sería aceptable, y apela a la participación de los niños en el mitraísmo con dos testimonios, uno de comienzos del siglo III, cuando Cipriano sería presentado a los misterios de Mitra siendo aún menor de siete años, y otro del IV, en el que un *puer clarissimus* accede a la hierocorácica (*CIMRM* 403).[306] La parquedad de los testimonios no permite postulados categóricos. De hecho, nada es seguro en la información disponible. La conexión entre *nymphus* y *cryfius* es una arbitrariedad derivada de la historia de esta polémica, pero lo cierto es que ninguna de las dos inscripciones hace consistente la vinculación de los dos términos. Por otra parte, sólo se atestigua en Roma y en el siglo IV, momento en el que el mitraísmo se ve revitalizado por el impulso de la aristocracia más tradicionalista. En los dos epígrafes el *pater patrum* y el *pater*, ambos *viri clarissimi* que transmiten el grado a los nuevos miembros, son los mismos, cuatro años separan un epígrafe del otro. En consecuencia, no es preciso extender la figura de los *cryfii* a toda la historia del mitraísmo. Además, ninguna de las dos inscripciones en cuestión relaciona a los «ocultos» con la infancia, es una analogía no vinculante establecida por Vollgraff y seguida rígidamente por Blomart. Lo que, que yo sepa, no ha sido destacado es que una de las inscripciones está relacionada con la transmisión del grado *pater* y el otro con el grado *leo*. En tales condiciones las posibles soluciones para el enigma del término *cryfius* son tantas como la imaginación de los estudiosos. Por desgracia para las propuestas actuales, Cipriano no dice que fuera *cryfius*. En tales circunstancias me inclino a pensar que el término en litigio se refiere a una situación transitoria, previa a la adquisición de un grado, o de cualquiera de ellos, ya que tampoco hay una relación necesaria entre la adquisición de la leóntica o de la pátrica y la exhibición pública de los *cryfii*. Pero no deja de ser sorprendente que en los dos casos en los que aparece este término haya habido un acceso de miembros a un grado. Propondría que los *cryfii* son los que, fuera del alcance del resto de la comunidad, han sido promovidos por el *pater patrum* y por un *pater* a su nuevo grado. Una vez que hubieran sido nominados serían presentados al resto de la comunidad para actualizar su álbum. Por desgracia Apuleyo no designa a Lucio *cryfius*, pero la descripción que de él realiza en *Metamorfosis* (XI, 24, 2-5) es exactamente como me imagino al portador de tal apelativo: subido en una tarima ante la comunidad de fieles, con una antorcha en la mano y ricamente ataviado, el recién iniciado, como una estatua del propio sol, espera en pie a que se abran las cortinas que lo han mantenido oculto a los ojos de la comunidad que ahora desfilará para ver de cerca a quien acaba de nacer. Un banquete ritual sellará su integración en la comunidad.

Miles (Soldado).[307] Su planeta es Marte. Como atributos le corresponden en el mosaico del mitreo de Felicísimo en Ostia la jabalina, el casco y un petate (*sarcina*, como se aprecia en el mitreo de Sta. Prisca).[308] En el mitreo de Capua, el *miles* lleva atuendo militar, y va armado de casco y lanza, nada, pues, más alejado de los rasgos que caracterizan al ambiguo grado precedente. Algunos autores asumen que Tertuliano ha transmitido la ceremonia iniciática de este grado. Según el apologista cristiano, los candidatos a este tercer grado eran marcados en la frente, lo que ha conducido a la probablemente errónea conclusión de que se trataba de un tatuaje o quizá de una cruz hecha con un hierro candente.* Después se les ofrecía una corona suspendida de la punta de una espada para que se la colocaran en la cabeza. Entonces debían rechazarla con la mano y dejándola caer por la espalda recitaban la fórmula: «Sólo Mitra es mi corona. Mi corona es mi dios» (Tertuliano, *De corona* XV, 3; *praescr.* XL, 4). El autor cristiano considera que ese ritual parodia la coronación del mártir cristiano y que se trata del texto de un auténtico sacramento, por el que el iniciado se compromete solemnemente y de forma pública a no servir más que a Mitra aceptando disciplinadamente sus mandamientos, como corresponde a las prácticas militares.[309]

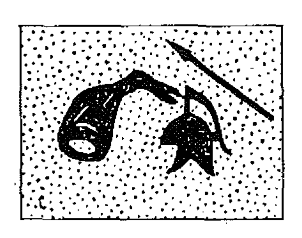


FIGURA 73.
Miles.

Según nos hace saber Porfirio (*De abst.* IV, 16, 3) estos tres primeros niveles ejercían el servicio (*hyperetountes*) en los banquetes rituales, mientras que los cuatro grados restantes participaban como comensales (*metechontes*). Esta clasificación parece responder a las funciones desempeñadas por los diferentes grados en los rituales, especialmente en el banquete sagrado, pero es la única referencia a una distinción cualitativa en la progresión iniciática, cuyo alcance real se nos escapa.

Leo (León). El nombre del grado, *leontica*, está atestiguado epigráficamente (por ejemplo, *CIMRM* 405). Su planeta es Júpiter. Es el otro grado, junto a *corax*, con nombre de animal. En ocasiones sus miembros llevan máscara de león, como se ha mencionado a propósito del bajorrelieve de Konijc (Figura 67), y un manto rojo. Ya he aludido al testimonio de Ambrosiaster (*Quaestiones* CXIII, 11), según el cual los *leones* imitan el rugido de

* Tertuliano, *praescr.* XL: «Si adhuc memini Mithrae, signat (scil. Diabolus) illic in frontibus milites suos». Cumont, *TMMM*, I, 319, supuso gratuitamente que la marca debía de ser indeleble, apoyándose en datos circunstanciales irrelevantes. Hemos de admitir que no sabemos en qué consistía ese acto, pero no olvidemos que el Miércoles de Ceniza se marca la frente de los cristianos con una cruz trazada por los dedos del sacerdote con un pellizco de ceniza como recordatorio del origen y destino propios del cuerpo. En cualquier caso, es preciso remitir al enjundioso trabajo de P. Beskow, «Branding in the Mysteries of Mithras?», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 487-501.

su animal simbólico en determinadas ceremonias. La iconografía mitraica representa un monstruo con cuerpo humano y cabeza de león, conocido como el leontocéfalo, que parece una deidad vinculada con este grado.* Como atributos en el mosaico del mitreo de Felicísimo tiene la paleta para el cisco, el rayo de Júpiter y, sorprendentemente, un sistro, el instrumento musical más característico del isismo. El *leo* está asimismo asociado a la miel, como los pertenecientes a la pérsica. Su función ritual afecta a todo lo relacionado con el fuego. Plutarco (*Mor.* 376 C-D) afirma que para ser *leo* es preciso tener la cualidad ígnea y consumirse en el servicio divino. Entre los textos pintados en el mitreo de Santa Prisca se lee una exhortación al *pater*, por la que se ruega que reciba a los *leones* que queman incienso y por medio de los cuales el resto de la comunidad se consume.[310] Según Porfirio (*De antro* 15):

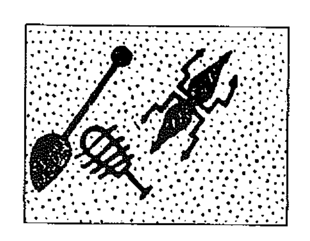


FIGURA 74. *Leo.*

> ... se les ordena que mantengan las manos limpias de todo lo que pueda causar pena, daño y mancha, y al ser el fuego purificador, ofrecen lustraciones especiales, como corresponde a un iniciado, rechazando el agua por considerarla enemiga del fuego. También le purifican con miel la lengua de todo pecado (traducción de M. Periago, Ed. Clásicas, Madrid, 1992).

La conexión de los leones con la miel podría estar corroborada por una inscripción fragmentaria de Steklen (Bulgaria) en la que se leía «... leo / Melichrisus / P. Caragoni / Philopalaestri» (CIMRM 2269); sin embargo, parece segura la restitución *deo* en lugar de *leo* y desaparecería el valor confirmatorio que se ha querido ver en este documento, cuyo carácter mitraico es, por lo demás, seguro.[311]

La leóntica parece haber constituido un grado muy especial dentro de la estructura del mitraísmo.[312] No sólo es el que presenta más testimonios epigráficos, tras el grado *pater*, sino que como escalón intermedio en la progresión iniciática está revestido de peculiaridades específicas. A las que ya he mencionado a propósito de su capacidad y función purificadora, debe añadirse el hecho de que constituye una corporación autónoma, con sede propia

* H. Von Gall, «The Lion-Headed and the Human-Headed God in the Mithraic Studies», *Mithraic Studies II, Acta Iranica*, 17 (1975), pp. 511-525, donde defiende que el leontocéfalo es Ahrimán y el dios joven una representación del propio Mitra, en lo que sigue a Vermaseren. En el mismo congreso J. Hansmann («A Suggested Interpretation of the Mithraic Lion-Man Figure», pp. 215-227) propone que es la simbolización de los aspectos negativos y positivos del alma. H. M. Jackson, «The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism», *Numen*, 32 (1985), pp. 17-45, defiende que podría tratarse de una hipóstasis del propio Mitra, como el sol implicado en la acción sotérica tras la muerte. Lo cierto es que no sabemos con certeza ni el nombre ni la función que tiene este polifacético ser.

para sus reuniones, según parece significar el término *leonteum* de un epígrafe de San Gemini. Este hecho incrementa el valor testimonial que tenía el número superior de leones al de cualquier otro grado en las pinturas del mitreo de Santa Prisca. Si la mención a un leonteo procediera de Roma o de Ostia, donde el mitraísmo tuvo una implantación mayor que en otros lugares, deberíamos ser cautos a la hora de universalizar las conclusiones a propósito de la leóntica en la estructura iniciática; en las actuales circunstancias y dada la mención de un *leonteion* en el llamado «catecismo mitraico», al que dedicaremos especial atención, podemos pensar que el grado al que nos estamos refiriendo era relevante en todas las comunidades mitraicas.[313]

Perses (Persa). Es el grado protegido por la Luna y bajo la denominación *persica* aparece en la epigrafía del mitreo de San Silvestro en Roma. Sus miembros llevan una túnica blanquecina con ribetes amarillos. Parecen ser los encargados de los frutos en los banquetes rituales, retomando la función frugífera del propio Mitra (Porfirio, *De antro* 16, menciona al dios «guardián de los frutos»). En este sentido, es interesante destacar que, como las de los leones, las manos de los persas se purifican con miel, pero en este caso Porfirio (*De antro* 15) señala que con distinto objetivo, ya que ahora lo que se busca es su capacidad de conservar los alimentos. En virtud de esa relación con la fecundidad agrícola, en el mosaico del mitreo de Felicísimo se asocia este grado a un arado,* mientras que la espada persa remite al título y el cuadrante al planeta tutelar, al igual que la estrella. El título plantea problemas, pues mientras que para unos confirma el origen oriental del culto, para otros representa la prueba de la creación de los grados en Occidente, ya que *perses* no podría haber existido con ese nombre en su lugar de procedencia teórica. Independientemente de esa discrepancia, lo que parece claro es que su empleo confirma la voluntad, probablemente artificiosa, de conexión con el mundo oriental que

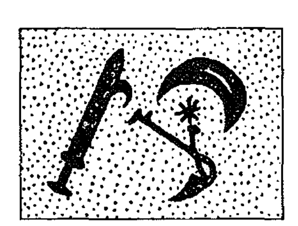


FIGURA 75.
Perses.

* No cabe duda de que es un arado el objeto representado, frente a la idea más extendida (Clauss, *Mithras*, p. 144) de que se trata de una guadaña. En defensa de mi criterio son suficientemente significativas las ilustraciones correspondientes a los capítulos 3 y 7 de K. D. White, *Agricultural Implements of the Roman World*, Cambridge, 1967, pp. 80-101 y 126-134, sin que esto implique un sustancial cambio en el simbolismo; en lugar de significar la recogida del cereal estaríamos ante la preparación del suelo para la siembra, siempre dentro de la fertilidad, aunque con mayor énfasis en la actividad demiúrgica. Si el arado y la siembra tienen conexión con la iniciación y con la génesis del solsticio de verano es algo que no podemos aseverar, pero la iniciación y el grado *pater* aparecen unidos en el vaso ritual de Maguncia, para inducirnos a seguir indagando en esa dirección que parece indicar la flecha que va a dar con el agua milagrosa. Son juegos de referencias que vamos atisbando mediante los que se establecen los significados de las cosas y su localización en el calendario.

tenía el mitraísmo romano, pues el nombre de este grado se ha de unir a la pretensión de la fundación zoroástrica de los misterios persas (Porfirio, *De antro* 6) y a la utilización de vocablos persas en las fórmulas cultuales. Estas paradojas no hacen más que incrementar la ambigüedad, ese limbo incierto en el que prospera el pensamiento irracional.

Heliodromus (Corredor del Sol). Este grado, conocido como *Heliaca* en San Silvestre, se sitúa bajo la protección del Sol. Su característica es la túnica roja y sus atributos son los propios del sol, como la corona radiada con siete rayos o la antorcha de Cautes y Cautópates; el látigo de auriga pone en conexión al heliodromo con la carrera de Mitra en la cuadriga de Helios en su ascenso al cielo. Por lo tanto, los miembros de este grado parecen tener una relación especialísima con los avatares helíacos del dios. En ese sentido parece recuperar su significado el extraño nombre de este grado, que podría significar tanto los «mensajeros del sol», de modo análogo a los *nerterodromoi* de Peregrino Proteo (Luciano, *Vit. Peregr.* 41), como «los que hacen el recorrido del Sol», sobre lo que parece construirse la metáfora del pájaro indio mencionado en el *Cyranides*, la enciclopedia mágica y hermética, según ha hilvanado lúcidamente Gordon.[314] Probablemente es el grado sobre el que estamos peor informados y sobre el que las especulaciones son más limitadas.

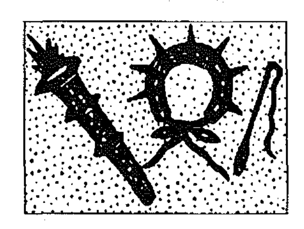


FIGURA 76. *Heliodromus*.

Pater (Padre). El planeta bajo cuyo protectorado se encuentran sus miembros es Saturno. El grado es mencionado como *patrica* en S. Silvestro (*CIMRM* 402). Los *patres* llevan túnica roja con ribetes amarillos y abrigo púrpura. Sus atributos en el mitreo de Felicísimo son, además de la hoz arbórea que ahonda en el significado de la producción agrícola, el gorro frigio, el mismo que lleva en las representaciones Mitra, la vara del pedagogo y el anillo de la autoridad. Con tales propiedades resulta concebible que el *pater* sea un vicario de Mitra, por lo que seguramente ejerce su autoridad ante la comunidad, con poder decisorio sobre los asuntos que afecten al culto, a las propiedades del templo o de la cofradía, así como frente a los problemas derivados de la convivencia.[315] La epigrafía atestigua la existencia de una figura adicional, el *pater patrum*, autoridad superior, pues a ese rango accede un *pater* de Emerita Augusta.[316] Ignoramos cómo se articula esta figura superior, pero no parece que se trate de un supervisor de varias comunidades. Más bien el título aparenta una con-

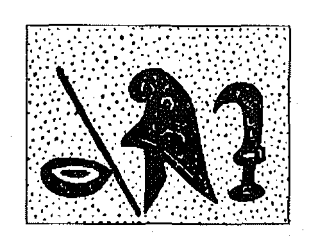


FIGURA 77. *Pater*.

cesión honorífica, el reconocimiento de la *auctoritas* de alguien que por sus méritos ha sido objeto de la distinción por encima de los *patres* que pudiera haber en una misma hermandad. En correlación con el *pater patrum* tenemos el testimonio epigráfico de un *pater leonum*, algo así como el encargado del grupo de *leones* de la cofradía de Sentino (Umbría).[317]

El alcance y significado de estos siete grados ha generado abundante bibliografía, en la que se aprecia hasta qué punto hay desacuerdo entre los especialistas. En gran medida ignoramos cómo funcionan realmente en la organización interna del culto y cómo se accede de un grado a otro. Clauss[318] ha propuesto que, en realidad, los grados iniciáticos forman el clero mitraico, mientras que los iniciados sin grado constituyen la base social de los mitraístas, pues sólo un quince por ciento de los testimonios epigráficos especifica el grado del oferente. Sin embargo, la mención en algunas inscripciones de términos como *sacerdos* no parece corroborar el criterio de Clauss. Es más, al menos en una ocasión (*CIMRM* 511) el dedicante se presenta como *pater et sacerdos*, reiteración innecesaria que induce más bien a pensar que el oficio sacerdotal es adicional al grado iniciático. Es cierto que el único grado al que se asocia la función sacerdotal es al de *pater*. Otras veces la mención de *sacerdotes* en la epigrafía mitraica no tiene vinculación con ningún grado; en consecuencia, me inclino a pensar que probablemente sólo los *patres* podían ser *sacerdotes*, pero que no todos ejercían como tales, bien porque sólo actuara un *pater* como *sacerdos* por cofradía, bien porque la mención de su función como *sacerdos* sólo se especifica cuando oficia como tal. Precisamente porque en una comunidad podía haber varios *patres* tiene sentido que de entre todos ellos sólo uno fuera *sacerdos*, de modo que los miembros de la comunidad podrían reconocerse por el nombre del *pater-sacerdos*, como ocurre con aquel mitraísta que dedicó una inscripción «en el templo del sacerdote Mucapor» (*CIMRM* 1808). A la vista de esta ara se me hace aún más difícil aceptar que *pater* y *sacerdos* sean términos intercambiables.[319] Y así, mientras unos *patres* actuaban como *sacerdotes*, otros ejercían la desconocida función de *antistes*. Un caso interesante es el de G. Valerio Heracles de Ostia, que en una ocasión aparece como *sacerdos* (*CIMRM* 311), en otra como *pater* mientras dos colegas son *sacerdotes* (*CIMRM* 313) y en una tercera es *pater et antistes* (*CIMRM* 315); con dificultad se puede colegir de aquí que todos los *patres* ejercieran las mismas funciones. En relación con el otro caso recogido por Clauss junto al anterior (*CIMRM* 223*b* y 282), al margen de las dificultades de restitución en el primero de ellos, considero que la solución más fácil es pensar que Cerelio ocupó ambos cargos en un mitreo y en el segundo sólo el de *sacerdos*, aunque probablemente tanto una vez como la otra ya poseía el grado *pater* que, sin embargo, sólo menciona en la segunda dedicatoria.* Para concluir con este asunto, creo

* Cf. la opinión de R. L. Gordon, «Two Mithraic Albums from Virunum, Noricum», *JRA*, 9 (1996), pp. 424-426, según el cual, del álbum de Virunum se deduce que el término *pater* de-

que el testimonio de Jerónimo (*Epístola* CVII, 2) es significativo, pues no distingue iniciados por un lado y sacerdotes con sus grados por otro, sino que los considera simple y llanamente grados iniciáticos.

Algunos autores, siguiendo la puntualización de Porfirio (*De abst.* IV, 16, 3), aceptan que la participación en los misterios comienza únicamente a partir de la leóntica, pues los tres grados inferiores serían sirvientes en el culto.[320] De ahí podría concluirse que la verdadera iniciación comenzaba con ese título, sobre el que poseemos información más abundante y, sobre todo, reveladora de ritos transicionales ajenos a los restantes grados. Por ello, quienes se convierten en *leones* alcanzan un estatus connotado por la propia comunidad y quizá esto los haga sentirse especialmente orgullosos; tal podría ser la razón de su frecuencia epigráfica.

También cabe una interpretación simbólica de esta iniciación progresiva, cuya clave la proporciona Orígenes (*Contra Celso* VI, 22) al citar las siete esferas que configuran la iniciación. De ahí se intuye un vínculo entre el cielo y la tierra susceptible de ser recorrido por medio de la escala iniciática que va avanzando a través de las esferas celestes hacia la divinidad; cada uno de los grados supondría una progresión del alma, de modo que no estaría restringida al supuesto clero de Clauss, sino a la totalidad de los iniciados. Esa progresión constituye una imagen paralela a la de la tauroctonía como representación astral y a la del mitreo como simulacro cósmico. Esta triple articulación imaginaria proporciona a los iniciados un sistema cósmico integrado y coherente, sometido al orden establecido por el tauróctono.[321]

No obstante, la realidad no se expresa con tanta claridad como pretendemos con frecuencia, de modo que las correspondencias simbólicas no siempre resultan evidentes a partir de la información iconográfica[322] o textual (Porfirio, *De abst.* IV, 16, 4; Macrobio, *Saturnalia* I, 12, 10). Ello se debe no sólo a las lagunas que afectan a la documentación, sino también al propio proceso de construcción del imaginario mitraico, que, sin duda, experimentó cambios y adaptaciones, responsables de variantes que intentamos articular como normativas aunque podrían ser locales. Si admitimos la construcción del mitraísmo romano como obra de un grupo intelectual con honda formación astronómica y amplios conocimientos sobre la articulación de los restantes misterios, así como de una gran capacidad analítica para reproducir en la organización del mitraísmo los elementos simbólicos de la jerarquía militar, tenemos que aceptar asimismo la posibilidad de una intervención voluntarista por parte de los responsables en el proceso de difusión del culto por todo el Imperio, lo que produciría distorsiones no claramente identificables por el estudioso moderno.[323]

---

nota al tiempo un grado y un oficio, por lo que el oficio podría ser distinguido en ocasiones con otros términos, como, por ejemplo, *sacerdos* o *antistes*.

La liturgia

Por testimonios de diversa índole sabemos que los santuarios de otras divinidades mistéricas albergaban textos mediante los cuales se instruía a los neófitos en los arcanos del culto (Apuleyo, *Metamorfosis* XI, 22) o en los que se anotaban cuestiones vinculadas al ritual, función que desempeñaba el *hierogrammateus* (Figuras 55 y 62).[324] La información corresponde en exclusiva al culto de Isis; sin embargo, la relativa homogeneidad iconográfica del mitraísmo podría autorizar el criterio de que su contenido no se transmitía únicamente por vía oral (Porfirio, *De antro* 6, 24; Orígenes, *Contra Celso* VI, 22).[325] Paradójicamente, de entre todos los misterios sólo se han atribuido al mitraísmo documentos que pudieran estar relacionados con prácticas rituales. De todos modos, los casos conocidos están sometidos a una polémica importante. Uno de ellos se conoce como el «Catecismo mitraico» y a él dedicaremos nuestra atención en el apartado siguiente. Ahora es la llamada «Liturgia mitraica» la que reclama nuestro tiempo.

El nombre de este documento se debe a Dieterich, que lo publicó en 1903[326] y desde entonces se ha mantenido en la literatura científica con esa denominación. Esta «Liturgia de Mitra» ocupa desde la línea 475 a la 829 del gran códice mágico de París (Papyrus Suppl. 574 de la Biblioteca Nacional), probablemente compilado a comienzos del siglo IV d.C., que contiene una gran variedad de tratados, himnos, recetas y prescripciones, unidas aparentemente por su uso en la biblioteca de trabajo de un mago egipcio, tal y como se señala en un nuevo estudio realizado sobre este documento.[327]

Dieterich propuso que el texto contenía una liturgia oficial del culto de Mitra, con la descripción del ritual mitraico para el ascenso e inmortalización del alma; por lo tanto, se trataría del desarrollo del más alto sacramento en el que podía participar un iniciado en los misterios mitraicos. Pero la opinión de Dieterich no fue seguida ni por Reitzenstein ni por Cumont, quienes habrían de conformar la «ortodoxia» en la exégesis de los misterios. Los críticos postulaban que los paralelos más significativos se encontraban tanto en los escritos herméticos como en los misterios individualistas y privados, propiciados por el sincretismo grecoegipcio, la magia y la devoción solar, por lo que el texto que Dieterich publicaba no podía ser «la» liturgia mitraica.

Meyer ha retomado la discusión, modificando la posición de Dieterich. Responde a los críticos de antaño con una serie de argumentos que le permiten concluir que el texto forma parte de la literatura marginal del mitraísmo, en conexión con otras corrientes religiosas y de pensamiento, cuyo influjo se deja sentir en el documento. Sin embargo, sostiene que no hay razón alguna para no considerarlo mitraico.[328] En resumen, estos son los elementos que juzga valiosos para defender que se trata de material litúrgico del mitraísmo:

La mención del «gran dios Helios Mitra» (línea 482), la invocación de los elementos (líneas 487-537), la descripción del dios, que exhala fuego, Eón (líneas 587-616), y los retratos de Helios (líneas 635-637) y del dios supremo

(líneas 693-704). Además de esas consideraciones internas, las descripciones de Celso (en Orígenes, *Contra Celso*, VI, 21-22) y Porfirio (*De antro* 5-6, etc.) sobre el mitraísmo confirman el hecho de que una liturgia sobre la ascención de las almas, del tipo de la de la «Liturgia mitraica» podría ser perfectamente compatible con algunas de las expresiones del mitraísmo. Y precisamente por esas consideraciones, Meyer concluye que el contenido de la «Liturgia mitraica» puede representar una variedad de mitraísmo, ya que no el mitraísmo puro (*sic*) según se presenta habitualmente; se trataría de un mitraísmo preocupado por el individualismo, el sincretismo, la magia. Sería, en definitiva, una evolución del mitraísmo en Egipto.

El propio Meyer distingue dos secciones en la «Liturgia». La primera iría de la línea 475 a la 750; se trataría de un misterio litúrgico para la ascensión de las almas. La segunda, entre la línea 750 y la 834, constituye las instrucciones para el uso de la liturgia. Así, tras la breve introducción (líneas 475-485), el misterio de la ascensión presenta los siete grados litúrgicos del viaje extático del alma:

1) el alma encuentra los cuatro elementos (líneas 485-537), en sus aspectos generativos y regenerativos;

2) los poderes inferiores del aire (líneas 537-585), que incluyen los vientos, truenos y relámpagos, y meteoros;

3) Eón y los poderes eónicos (líneas 585-628), como guardianes planetarios de las puertas del cielo;

4) Helios (líneas 628-657), joven e ígneo;

5) las siete Parcas (líneas 657-672);

6) los siete Señores del Polo (líneas 673-692), ambos grupos forman la región de las estrellas fijas, y ambos descritos a la usanza egipcia; y finalmente

7) el dios supremo (líneas 692-724), retratado como el propio Mitra. El encuentro con el dios supremo produce la revelación divina y culmina con una experiencia de inmortalización.

Tras la conclusión (líneas 724-750) del misterio de la ascensión, comienzan las instrucciones para el uso del misterio. Se menciona primero una ceremonia con un escarabeo solar (líneas 750-798), a continuación proporciona instrucciones para la obtención de la hierba *kentritis* y la fabricación de amuletos (líneas 798-830), y agrega dos ensalmos adicionales (líneas 831-834).[329]

Los componentes mágicos del texto incluyen descripciones de técnicas de exhalación, recetas, ritos mágicos, amuletos y palabras mágicas. Estas últimas a veces son onomatopéyicas, simbólicas o glosolálicas. Algunas proceden de lenguas extranjeras, como el egipcio o el hebreo; y son frecuentes las variaciones de posición de las letras de las palabras mágicas, para extraer todas sus potencialidades.

El carácter extraordinario del documento justifica que incluya su traducción. He aquí, pues, los fragmentos más representativos de la «Liturgia Mitraica»:

(475) Sedme propicias, Providencia y Psique, a mí que escribo estos misterios que no pueden ser vendidos, que se enseñan: para mi hijo único pediré la inmortalidad, oh iniciados en los misterios de nuestra Fuerza, <es necesario (480) pues, hija, que tomes zumos de las plantas y especias que te van a ser mostradas al final de mi escrito sagrado>, Fuerza que el gran dios Helios-Mitra ordenó me fuera transmitida por su propio arcángel, para que sólo yo entre en el (485) cielo como peticionario y lo examine todo. Esta es la innovación de la fórmula:

«Nacimiento primero de mi nacimiento: *aeeiouo*, (490) principio primero de mi principio *ppp sss ph r*, espíritu del espíritu, del espíritu que está en mí, el primer *mmm* fuego, el entregado por la divinidad para la mezcla de las mezclas que hay en mí, del fuego (495) que está en mí primero *ooo*, *aaa*, *eee*, entidad terrena primera de la entidad terrena que está en mí *ue*, *uoe*, cuerpo completo de mí, fulano, hijo de fulana, formado por un brazo honorable y una mano derecha inmortal en un mundo oscuro y radiante, (500) privado de alma y dotado de ella *yei*, *aui euoie*. Pero si os parece bien enviarme *meterta: photh (methartha pherie)* transferirme al nacimiento inmortal y con ello a mi naturaleza sustancial: de manera que, de acuerdo con la necesidad que está en mí y que me insta con premura, (505) yo contemple el origen inmortal con espíritu inmortal *anchephrenesuphirinch*; con el agua inmortal *eronoyi: parakuneth*; con el aire imperecedero *eioae psonaboth*; para (510) que nazca con espíritu nuevo *kraochrax* y sople en mí el sagrado espíritu *nechthen apotou nechtin arpi eth*, para que contemple con admiración el sagrado fuego *kyphe*, para que observe la insondable y estremecedora agua del (515) Levante *nyo theso echo ouch echoa* y me escuche el éter que engendra vida y está esparcido en derredor *arnomethph*.

Pues voy a ver hoy con los ojos inmortales yo, un mortal engendrado de matriz mortal —mejorado por una poderosa fuerza grandiosa y una mano derecha inmortal, (520) con espíritu inmortal— al inmortal Eón y señor de las ígneas diademas, purificado por medio de sagrados ritos de purificación, dado que se mantiene por poco tiempo (525) purificada mi fuerza anímica humana, que yo nuevamente recibiré, no disminuida, en virtud de la necesidad imperiosa que está en mí y me apremia vivamente; yo, fulano, hijo de fulana, por el decreto inmutable del dios (530) *eue uia eei ao eiao ieo*. Puesto que no está a mi alcance, por haber nacido mortal, ascender con los áureos destellos de la inmortal lumbrera *oeu aeo eya eoe uae oae*, quédate ahí, perecedera, naturaleza mortal, e inmediatamente vuelve a (535) tomarme sano tras la inevitable necesidad que vivamente me insta. Pues yo soy el hijo *psychon demou procho proa, yo soy macharph. n mou propsychon proe*».

Extrae pneuma de sus rayos luminosos aspirando tres veces, lo mejor que puedas, y te verás a ti mismo aligerado, (540) y que te elevas a la altura, de manera que te parecerá estar en medio del aire. No oirás a nadie, ni hombre ni ningún otro ser viviente, ni verás a ninguno de los mortales que estén sobre la tierra en aquel momento, pero verás todo lo inmortal...

Verás que los dioses te miran fijamente y se lanzan sobre ti... Pero tú, pon inmediatamente el dedo índice de la mano derecha en la boca y di: «Silencio, silencio, silencio, (560) símbolo del dios vivo, el inmortal: Guárdame, silencio *nechteir thanmelou*»; después, silba un largo silbido, luego chasquea la lengua y di: *proprophenge morios prophyr* (565) *prophenge nemethire arpsenten pitetmi meou enarth phyrkecho psyridario tyre philba*, y entonces verás que los dio-

ses ponen su mirada en ti con benevolencia y que no se lanzan sobre ti en absoluto, sino que se dirigen al propio lugar de sus actividades.

Así pues, cuando vieres el cosmos celeste, puro, que (570) se mueve sobre sí y que ninguno de los dioses o ángeles ataca, espera a escuchar el ruido de un gran trueno, de modo tal que te llenarás de espanto. Tú repite nuevamente: «Silencio, silencio *(fórmula)*, yo soy un astro que anda (575) errante con vosotros y que brilla desde las profundidades *oxy o xertheuth*». En cuanto hayas pronunciado estas frases, el disco solar disminuirá de tamaño. Después de que hayas dicho las dos fórmulas, desde «silencio» y lo que sigue, silba dos veces y chasquea los labios dos veces, (580) y al punto verás que del disco solar salen estrellas de cinco dedos muy numerosas y que llenan todo el espacio etéreo. Tú, por tu parte, repite otra vez: «Silencio, silencio», y verás, cuando se abra el disco celeste, un círculo sin fuego (585) y unas puertas de fuego que están cerradas. Tú pronuncia inmediatamente la fórmula que viene a continuación y cierra los ojos.

Tercera fórmula:

«Escúchame, escúchame a mí, fulano, hijo de fulana, Señor, tú que has cerrado con tu espíritu las ígneas (590) cerraduras del cinturón de cuatro vueltas sinuosas, tú que caminas con el fuego, *pentiterouni*, creador de la luz, (otros: el que encierra) *semesilam*, tú que respiras fuego *psirnoheu*, estímulo de fuego, Iao, tú que iluminas el espíritu *oai*, que te alegras con el fuego *eloure*, luz bellísima *azai*, (595) Eón *axba*, señor de la luz *pepper prepempipi*, cuyo cuerpo es luz *phnouenioch*, dador de luz, simiente de la luz *arei eikita*; tú que te mueves en el fuego *gallabalba*, poderoso por la luz *aio*, (600) torbellino de fuego *pyrichibooseia*, que agitas la luz *sancherob*; tú que agitas el rayo, *ie, oe ioeio*, forma de la luz *beegenete*, que incrementas la luz *sousïnephien*; tú que mantienes la luz con el fuego *sousïnephi arenbarazei marmarenteu*, domador de las estrellas: (605) revélame a mí, *proprophenge*, porque te invoco a causa de la apremiante, dura e inexorable necesidad, los nombres que nunca tienen cabida en naturaleza mortal ni son expresados de forma articulada por lengua humana ni por mortal (610) sonido ni por voz mortal, los nombres gloriosos que viven (615) eternamente...»

(620) Cuando hayas pronunciado estas fórmulas, oirás el trueno y el fragor que te rodea. Y del mismo modo te notarás turbado a ti mismo. Tú repite nuevamente: «Silencio» (*fórmula*); después, abre los ojos y verás las puertas (625) abiertas y el mundo de los dioses que está al otro lado de las puertas, de manera que por el placer de la contemplación y por el gozo, tu espíritu correrá concorde y se elevará. Así pues, ponte en pie y al momento atrae hacia ti el espíritu de la divinidad sin parpadear.

(630) Entonces, cuando tu alma haya vuelto en sí, di: «Ven, señor, *archandara photaza pyriphota zabythix etimenmero phorathen erie prothri phorathi*». Cuando hayas pronunciado estas palabras, se dirigirán a ti los rayos; mira al centro (635) de ellos. Cuando lo hayas hecho, verás a un dios más joven, de hermosos aspecto e ígnea cabellera, envuelto en blanco manto con clámide escarlata y corona de fuego. Al instante salúdalo con el saludo del fuego:

«(640) Señor, te saludo, fuerza grande, de gran poder, el mayor entre los dioses, Helios, señor del cielo y de la tierra, dios de dioses; poderoso es tu aliento, poderosa es tu fuerza, señor. Si te parece bien, anúnciame al dios supremo, al que te engendró e hizo; porque un hombre, yo, (645) fulano, hijo de fulano, na-

> cido de una matriz mortal de fulana y del divino licor fecundante, puesto que hoy este <cuerpo material> ha sido regenerado por ti, <este hombre>, llevado a la inmortalidad entre tantos miles en esta hora por decisión del dios extraordinariamente bueno, (650) cree que es digno de postrarse ante ti, y te suplica, de acuerdo con su humana fuerza <que tomes> al regente del día de hoy y de la hora, cuyo nombre es *Trapsiari morirok* , para que se muestre y actúe en las horas buenas: *eoro rhorhe orri orior ror or rheorori eor eor eor eore*» ... mira fijamente al dios, da un gran mugido y salúdalo así:
>
> «Señor, ahora que he renacido me muero; ahora que he crecido y he sido (720) fortalecido, termino mi vida; ahora que he nacido de un principio generador de vida, me dirijo hacia la muerte liberado, como tu creaste, legislaste y formaste el Misterio. Yo soy *pheroura miouri.*»
>
> Después de que hayas dicho esta fórmula, profetizará (725) en seguida. Cuando conteste, te verás liberado de tu alma y no estarás en ti mismo. Te comunicará el oráculo por medio de versos, y después de manifestártelos, se marchará. Por tu parte, permanece mudo: pues lo entenderás todo (730) por ti mismo y luego recordarás infaliblemente lo dicho por el gran dios, aunque el oráculo conste de innumerables versos.
>
> En caso de que quieras servirte de un compañero de iniciación, para que escuche solo contigo las comunicaciones (735) divinas, que se purifique contigo durante siete días y se abstenga de alimentos animales y del baño. Pero también si estás tú sólo y pones a prueba lo dicho por el dios, hablas como en éxtasis y lleno de entusiasmo profético. Mas si quieres mostrarle a él también <la comunicación divina>, comprueba si es digno verdaderamente como hombre, utilizando el mismo modo con que tú, en vez de él, (740) fuiste juzgado con el rito de la inmortalidad. Sugiérele la primera fórmula cuyo comienzo es: «Origen primero de mi origen *aeeiouo*». Y lo que sigue pronúncialo como un iniciado, sobre tu cabeza, con voz sin tono para que no oiga, ungiendo su rostro con el óleo del misterio.
>
> Este rito de inmortalidad tiene lugar tres veces al año. Oh hijo, si después de este mandato alguien quisiere desobedecer, no le será posible en absoluto... (*Textos de magia en papiros griegos*; traducción de J. L. Calvo y D. Sánchez Romero, BCG, Madrid, 1987).

Como es lógico, ante un texto de esta naturaleza, no todos los investigadores están de acuerdo sobre su verdadero significado. La reacción negativa ante él ha sido históricamente dominante, por lo que considerarlo como documento capital del mitraísmo parece fuera de lugar. No obstante, algunas de las implicaciones destacadas por Meyer son aceptables, de modo que se puede asumir, por una parte, la posibilidad de transmisión escrita del conocimiento y de los rituales y, por otra parte, la creencia —al menos en algunos ambientes a partir de un momento determinado— en la ascensión del alma hacia el dios supremo, Mitra, con el que comparte la inmortalidad, la forma de expresión más elaborada de la *soteria/salus*, aspectos de los que ya se discutió en el apartado del Más Allá en el segundo capítulo. Pensarán algunos que esto no es mucho para acceder al conocimiento de los misterios mitraicos; sin embargo, el hecho de admitir variantes regionales y, sobre todo, temporales, en los contenidos y en los rituales resulta ya un punto de

partida para seguir indagando en las especificidades locales y cómo pueden incidir éstas en el tronco común, para desvelarlo o para modificarlo[330].

Los detractores sólo pueden seguir negando el valor de este documento tomándolo aisladamente y rechazando una conexión específica con el mitraísmo, al menos en la forma bajo la que lo conocemos gracias a otras fuentes. Creo importante señalar que cada serie informativa tiene una lógica interna, derivada de sus propias características. Por consiguiente, no se puede pedir que un epígrafe votivo diga las mismas cosas y de la misma manera que los *dipinti* o éstos lo mismo que un texto filosófico; es preciso aceptar que el contenido de cada serie es autónomo, por lo que no podemos exigir a las fuentes una coherencia que no pueden tener. Pero también es necesario reconocer que la aplicación universal del contenido de este documento podría hacer violencia a la realidad histórica de los rituales mitraicos. En efecto, es poco probable que las fórmulas transmitidas por este papiro se recitaran con ocasión de las iniciaciones o de la apogénesis y menos aún que se utilizaran por todo el Imperio romano. Tampoco es de mayor ayuda la información de que este rito de inmortalidad tiene lugar tres veces al año, pues difícilmente lo podemos poner en conexión con cuanto hemos visto a propósito de los solsticios o de las fechas de las iniciaciones. Pero la conexión del contenido de la Liturgia con la creencia mitraica en el viaje de las almas parece altamente plausible. Es cierto que las técnicas de ascensión no eran exclusivas de los misterios, pero su popularidad sin duda ha de estar con ellos relacionada. Lo que hace más complejo el contenido de la Liturgia en este sentido es la amalgama de elementos culturales diversos que en definitiva impiden considerarlo como un texto mitraico de empleo universal.[331]

Lo que está claro es que el documento se inserta en una colección de escritos mágicos, por lo que en todo caso sería necesario explicar cómo se conecta el mitraísmo con la magia, para poderle dar una explicación satisfactoria al documento. Se ha destacado cómo el mundo de la magia toma prestada buena cantidad de nomenclatura propia de los misterios, hasta el punto de que la magia es denominada en ocasiones *mysterion* y los magos *mystai* o *mystagogos*,[332] con lo que se pone claramente de manifiesto la voluntad imitativa de los técnicos mágicos y su invasión del espacio reglado de los misterios. Las jerarquías mistéricas de los ámbitos de coexistencia mágico-religiosa podían interpretar esa invasión como una verdadera usurpación. Por una parte, verían con preocupación el desconcierto de sus seguidores y, por otra, el peligro de la competencia ejercida por quienes ofrecían un itinerario más accesible para el mismo destino. Sin duda, entonces, los misterios se sitúan del lado de la represión ideológica, denunciando como supersticiones las prácticas mágicas y, en consecuencia, como actividades contrarias al orden establecido, es decir, enemigas del sistema.

Evidentemente, no poseemos información sobre ese conflicto que intuyo en la praxis cotidiana, pero el progreso de la magia por los espacios religiosos del mitraísmo sería perceptible a través de la colección de gemas mágicas que señalarían en sus lugares de procedencia un problema análogo al

que permiten desvelar los papiros mágicos en Egipto.[333] Es decir, el problema del contacto de los misterios y la magia es mucho más extenso de lo que inicialmente podríamos intuir por el papiro parisino.

Páginas atrás, en los rituales egipcios, esbocé en una nota cómo entiendo la oposición magia-religión. Desde esa perspectiva creo que es aceptable que estamos ante una apropiación mágica de un material religioso. En efecto, no es probable que en los mitreos del Imperio se procediera sistemáticamente con este texto, o uno similar, pero sí es posible que el documento transmitido por el papiro de París se haya redactado sobre un conocimiento real de los contenidos litúrgicos del mitraísmo. Con ellos un mago elabora el texto que poseemos, aunque no podemos evaluar hasta qué punto ha desvirtuado a su propia fuente de información. Ésta no puede haber llegado al mago más que por transmisión oral o porque existieran documentos litúrgicos en el mitraísmo.[334] En cualquiera de los dos casos, la forma definitiva responde al tipo de documento empleado por estos especialistas religiosos no ordinarios. Su objetivo sería proporcionar a sus clientes los mismos resultados que la iniciación institucionalizada, aunque reduciendo todo el complejo proceso del mitraísmo a una fórmula mágica mucho más asequible tanto desde el punto de vista económico como del de la implicación personal o del tiempo requerido.[335]

En cualquier caso, de haber existido una práctica litúrgica en el mitraísmo es probable que se custodiara escrita para emplearla con precisión en cada nueva comunidad fundada. Ello no evitaría, sin embargo, la existencia de variantes locales que se plasmarían en rituales moldeados por las características heterogéneas del Imperio. Y así, donde la magia desempeñaba una función religiosa más intensa, el mitraísmo podía resultar un entorno operativo especialmente interesante. Es decir, la magia se nutriría de contenidos propios del culto mitraico ordinario, al tiempo que lo impregnaba con elementos mágicos.[336] En la misma dirección es preciso enfocar otro destacado documento, objeto de debate en los últimos tiempos, cuya existencia contribuye a aceptar la transmisión escrita de los rituales mitraicos.

El catecismo

Los argumentos empleados a propósito de la liturgia mitraica como documento válido para el estudio del culto no son, es verdad, concluyentes, de lo contrario no habría discusión. Sin embargo, tomados en su conjunto podrían avalar la idea de que se trata de un texto vinculado de algún modo al mitraísmo. Desde luego hay que abandonar las posiciones escépticas derivadas de la escasez de materiales mitraicos en Egipto, pues esa es una circunstancia que puede variar y que, de hecho, ya lo está haciendo. Otro discutible documento literario no doblegará a los más reacios, pero al resto de los mortales puede resultarles sospechoso que un nuevo papiro se haya incorporado al debate de la existencia de literatura cultual. El descubrimiento de

este otro documento (P. Berol. 21196),[337] el llamado «Catecismo mitraico», suscita nuevos problemas al tiempo que reanima algunos argumentos del debate anterior.

Se trata de un papiro griego, probablemente del siglo IV d.C., de contenido didáctico, según se desprende de la secuencia de preguntas y respuestas en él conservadas. No obstante, el carácter fragmentario del documento impide un análisis profundo del mismo. Su aspecto parece indicar que no se trataría tanto del manual de liturgia para seguir sus pasos durante el rito iniciático como de un texto de aprendizaje.[338]

A partir de la interpretación de Brashear podríamos ofrecer el siguiente texto:

(Recto)

... El dirá: «¿Dónde...?».
2 «¿... él está / (¿tú estás?) allí (entonces / por ello) confuso?» Di: ...
3 Di: «Noche». Él dirá: «¿Dónde...?»...
4 Di: «Todas las cosas...».
5 (Él dirá): «... estás llamado...?» Di: «Por el... estival...»
6 ... que ha llegado ... tiene el ardiente ...
7 (Él dirá): «¿Recibiste?». Di: «En una fosa». Él dirá: «¿dónde está tu...?».
8 (Di): «... (en el...) Leonteion». Él dirá: «¿Te ceñirás?» El (¿celestial?)
9 ... (Di): «... muerte». Él dirá: «¿Por qué, habiéndote ceñido...?».
10 «... esto (¿tiene?) cuatro borlas.»

(Verso)

1 ...
2 «Muy agudo y...»
3 «... mucho». Él dirá: ¿...?
4 (Di: «... a causa de / a través de?) caliente y frío». Él dirá: ¿...?
5 (Di): «... rojo ... lino». Él dirá: «¿Por qué?». Di:
6 «... franja rojo; el lino, en cambio...»
7 (Él dirá): «¿... ha sido envuelto ?». Di: «... del salvador...».
8 Él dirá: «¿Quién es el padre?». Di: «El que lo (engendra?) todo...». (Él dirá): «(¿Cómo?)...
9 te hiciste león?». Di: «Por el ... del padre»...
10 Di: «Bebida y comida». Él dirá: «¿...?».
11 «... en los siete...».

Independientemente de los criterios de quienes se muestran incrédulos a propósito de su valor como documento mitraico,[339] podría haber sido cierto el descubrimiento de un catecismo para el uso cultual, con lo que admitiríamos la existencia de una labor catecúmena.[340] El propio Tertuliano (*Apologético* VIII, 7, y *Contra los gentiles* I, 7, 23) recoge la opinión de que quienes iban a ser iniciados tenían que reunirse con el *magister sacrorum* para trazar los preparativos, que probablemente habían de ser los de su propia catequesis, en la que sería necesaria la utilización de "libros sagrados".[341] El documento al que aquí nos referimos podría formar parte de esos escritos li-

túrgicos empleados no por militares romanos afincados en Egipto, sino por población grecoegipcia, dada la lengua en la que el texto está escrito.[342]

Entre los argumentos empleados para negar la identificación de este papiro como documento litúrgico mitraico destacan los que a continuación se exponen.[343] El texto menciona ciertos elementos que no son inequívocamente mitraicos, como la estación cálida y el fuego solar (recto, línea 6), la autoridad suprema del *pater* (verso, línea 8) y, además, el número planetario siete que aparece en la última línea. Sin embargo, lo que más destaca es cómo gravita todo el texto en torno al concepto *leo*, palabra clave en el reverso del papiro bajo la interrogación «¿Te hiciste león?» (línea 9) y, sobre todo, en la línea 8 del anverso poseemos un dato extraordinariamente relevante en la palabra *leontío*, para la que sólo existe un paralelo, pero en latín, en la inscripción mitraica de San Gemini, en la que aparece bajo la forma *leonteum*, asunto al que nos hemos referido con anterioridad a propósito de los grados iniciáticos.[344] Pocas dudas deberían caber sobre la esencia de ese lugar como la sede de los *leones*; por consiguiente, el texto al que nos referimos parece estar asociado a la preparación iniciática de ese grado mitraico, cuyo símbolo es el fuego. Pero si, como prefiere Turcan, el documento estuviera más bien en relación con los formularios a los que se somete al difunto en el Más Allá, no creo que su contenido fuera incompatible con las instrucciones que los miembros de la comunidad hubieran requerido con relación a los acontecimientos que hemos estudiado a propósito del álbum de *Virunum* o los ritos que tuvieran lugar en conexión con los agujeros señalados por Cautes y Cautópates en los mitreos. Por el contrario, el papiro de Berlín corroboraría cuanto he sostenido acerca de la iniciación como rito preparatorio de la apogénesis, por lo que no puede extrañar que el cuadernillo de instrucciones confunda a los estudiosos y no les permita dirimir si se trata de normas para la iniciación o para el definitivo viaje *post mortem*.

Por otra parte, la ausencia de otros testimonios de culto a Mitra no anula la hipótesis de que en Hermópolis hubiera existido una comunidad mitraica; en efecto, lo que se ha expuesto de forma general para Egipto es ahora aplicable de forma concreta para Hermópolis.

Convendría, además, añadir que la homogeneidad temática del arte mitraico desde Dura Europos —a orillas del Eufrates— hasta Mérida —junto al Anas— demuestra la rigidez a la que se sometía a quienes habían de representar las escenas míticas y corroboraría la existencia de una enseñanza más o menos uniforme en un dilatado período de tiempo, explicable fácilmente si se difunde mediante literatura litúrgica.

Finalmente, la conexión del papiro berlinés con el mitraísmo parece más clara que la del parisino que, sin embargo, gracias a este nuevo documento adquiere mayor verosimilitud como instrumento litúrgico en un ambiente periférico del mitraísmo, contaminado por otras experiencias religiosas que han ido configurando un complejo ideológico original en el país del Nilo, según se desprende, precisamente de la riquisíma información papirológica. Tal vez, otros territorios tuvieron sus propias peculiaridades que se nos es-

capan por la falta de documentación, pero hemos de convenir en que la liturgia del dios persa distaba mucho de ser radicalmente espontánea y que está sometida a unos cánones de regularidad —reconocibles a través del aparato iconográfico— modificados localmente por su interacción con la realidad espiritual en la que se integran.

5. LOS MISTERIOS Y EL CRISTIANISMO

> Se nos dice que un pueblo de auténticos cristianos formaría la sociedad más perfecta que se pudiera imaginar. Sólo encuentro una gran dificultad para este supuesto, pues una sociedad de cristianos verdaderos no sería ya una sociedad de hombres.
>
> JEAN-JACQUES ROUSSEAU,
> *El contrato social*, IV, cap. 8

> Los que niegan la existencia de un Dios no deben ser tolerados porque las promesas, los contratos, los juramentos y la buena fe, que son los principales lazos de la sociedad civil, no sabrían obligar a un ateo a mantener su palabra.
>
> JOHN LOCKE,
> *Carta sobre la tolerancia*, 1689

Se ha dicho reiteradamente que la importancia histórica de los misterios no reside tanto en su valor interno o en su difusión como en su relación con el cristianismo, pues, de hecho, el estudio tradicional de la historia de las religiones hacía desembocar en el cristianismo el discurso imperfecto de las religiones precedentes.[1] En este sentido, los niveles de análisis son extraordinariamente variados y su formalización desborda las pretensiones de este capítulo. Sin embargo, y a pesar de que en las páginas precedentes se ha intentado establecer la importancia intrínseca de los misterios, no tendríamos una satisfactoria visión de conjunto si no dedicáramos una cierta atención a los problemas suscitados por la proximidad entre el cristianismo y los misterios.[2]

1. De los problemas y su tratamiento

Los propios autores cristianos tuvieron desde los primeros momentos clara conciencia de tal proximidad, de modo que en gran medida, son responsables de la orientación del debate.[3] En efecto, al emprender una defensa enconada de la originalidad cristiana frente al entorno, sentaron las bases para que otros teorizaran sobre la legitimidad de la comparación entre el cristianismo y los misterios, desacreditando radicalmente cualquier posibilidad de lograr resultados válidos al tratarse de realidades cualitativamente diferentes.* Sin duda, no cabe discusión con quienes están convencidos de que la historia del cristianismo es ajena a la metodología de la historia como disciplina del conocimiento.

Sin embargo, el debate ha sido aceptado desde posiciones muy diversas y con argumentos de todo tipo, de modo que la habilidad retórica ha logrado volver los razonamientos tantas veces como nuevos elementos se han suscitado en la palestra. Por lo tanto, la cuestión de las interferencias entre los misterios y el cristianismo ha superado su cuna original —tanto en el tiempo como en los contenidos— y se ha constituido en un asunto de principios.[4] Es absurda cualquier lamentación, porque nadie puede determinar si la supuesta contaminación, real o interpretativa, ha producido algún tipo de perjuicio para las religiones afectadas. Al menos, gracias a esa idea de encuentro perverso, los Padres de la Iglesia nos han proporcionado materia de discusión. De otro modo, estaríamos ahora enzarzados en cualquier otra disputa en la que reconociéramos una mínima proyección simbólica o real de nuestra propia existencia.

Rousseau (1712-1778), que comparte con Locke (1632-1704) el lema de ¡muerte a los ateos!,** parece justificar inconscientemente la debilidad natural al asumir cuán difícil tarea es la de ser cristiano total. Pero algo así ha-

* Por ello me resultan inocuos los esfuerzos de E. DePalma Digeser, *The Making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*, Ithaca-Londres, 2000 (reseña en *ARYS* 3, 2000). Contiene un exceso similar, aunque de menor repercusión, al que se cometió hace cien años, cuando se creía en una competencia mortal entre religiones, de la que el máximo exponente es la famosa sentencia de Renan, repetida hasta la saciedad: «On peut dire que si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste». (E. Renan, *Histoire des origins du christianisme, VII, Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, París, 1883, p. 579).

** *La nouvelle Héloise*, 5.ª parte, carta 5. Hay que admitir que la intolerancia había llegado más lejos que en el período de la controversia cristiano-pagana. Lactancio no exigía el exterminio del contrario, aunque expresa así los antecedentes de lo que leemos en Locke: «Ya hemos dicho que, suprimida la religión, ni la razón ni la justicia pueden mantenerse» (*Sobre la cólera de Dios*, XII, 2). Que no se intente absolverlos amparándose en el signo de los tiempos, puesto que más o menos contemporáneamente, en 1764, publicaba Cesare Beccaria su obra *Sobre los delitos y las penas*, en la que se manifiesta absolutamente contrario a la pena de muerte, aludiendo precisamente a ese rinconcito de la libertad que los miembros del cuerpo social han de entregar por el bien colectivo; nadie, sostiene, haría entrega de la posibilidad de que la sociedad lo matara. Un siglo más tarde Bakunin, en *La libertad*, ironiza a propósito de la renuncia, contando el relato de la mujer de Barba Azul, a la que se había dado total libertad

bía sido ya constatado por Lucio, no ya asno, sino isíaco (*Met.* XI, 9, 3), de manera que las concomitancias éticas, expresadas en la consecución de la virtud a través de la contención personal, son una expresión de esa coincidencia de mundos en los que se desenvuelven los misterios y el cristianismo. Tan extraordinaria paradoja no es menor que las de los eximios representantes del liberalismo, soportes mentales de nuestro orden social.

Ciertamente, nuestro orden no es ya aquel en el que fue emitido su pensamiento, por lo que desde la distancia podemos reajustar su significado, el que tiene en relación con el momento en el que se escribe y el que adquiere como sistema referencial para nosotros. De este modo relativizamos las formas de construcción del pensamiento y su transmisión, abriendo la vía para la absolución.

Pues bien, del mismo modo que Locke y Rousseau comparten el escenario de la intolerancia liberal, los misterios y el cristianismo entremezclan su suerte en el mismo bloque histórico, lo cual, aun provocando problemas de exégesis, contribuye a la correcta interpretación de la historia, a pesar de las suspicacias y susceptibilidades que el asunto ha generado.

Resulta interesante constatar que buena parte de la carga argumental se ha orientado hacia la comparación, primero formal y después estructural, de los misterios y el cristianismo. Pero, al atacar todos los intentos de establecer un denominador común, se buscaban las peculiaridades que permitieran afirmar la originalidad del hecho único que es el cristianismo para sus seguidores. Y al obrar de ese modo, no se ha logrado sino constatar que hay otros hechos únicos como el mitraísmo, los cultos egipcios o el cibelismo.

Este procedimiento, mediante el cual se pretende haber hallado el salvavidas para la defensa de un cristianismo original e incontaminado, no hace sino destacar la irracionalidad de sus usuarios, pues niega el principio elemental de las ciencias que es el establecimiento de un orden arbitrario, pero sometido a unas reglas lógicas, en el objeto de análisis, mediante analogías, es decir, mediante la comparación, lo que permite elaborar agrupamientos. Al negar que el cristianismo pueda ser catalogado junto a los elementos más cercanos (reconocidos por los propios autores cristianos), se niega la posibilidad taxonómica y, por ende, el consiguiente proceder epistemológico. Esto equivale a una nueva versión de la invitación angeológica al abandono del estudio (sea o no el del misterio trinitario, como en el caso de Agustín de Hipona).

Al mismo tiempo, la búsqueda de las diferencias, de los hechos singulares, ha provocado su hallazgo también en el conjunto heterogéneo de las otras religiones orientales, por lo que la singularidad del cristianismo se repite en la singularidad del mitraísmo, del cibelismo o del isismo. Pero es que, además, se ha producido un fenómeno aún más enriquecedor, pues se han llegado a constatar las diferencias en el propio seno de cada culto, porque no

---

en palacio, excepto la entrada en una habitación. Esa minúscula prohibición arrebata completamente la fantasía de la libertad.

son idénticas las creencias de un miembro instruido o un seguidor inculto, o las de fieles de ámbitos geográficos o momentos históricos diferentes y, sin embargo, se asume que profesan la misma religión, entendida como sistema de creencias en evolución constante. Para reagruparlos es preciso recurrir a un credo elemental, como fundamento clasificador, en el que no quepan las sutiles divergencias confirmadas para deshacerse de incómodos acompañantes en el viaje de la religión verdadera.*

Estas reflexiones afectan básicamente a una cuestión de fondo: es preciso no dejarse arrastrar por los procedimientos habituales del análisis predominante, pues de ese modo no haríamos más que reproducir interpretaciones precedentes. Por eso es imprescindible conocer el proceso de construcción del problema y de sus soluciones por medio del análisis historiográfico y, al mismo tiempo, controlar los fundamentos metodológicos propios para construir espacios alternativos en la argumentación. No obstante, como la intrahistoria del problema ha sido brillantemente analizada por otros, quedo eximido de la tarea.[5]

El reconocimiento por parte de los autores cristianos de la mayor antigüedad de determinados ritos en los misterios, y partiendo del principio según el cual la mayor antigüedad indicaría la dirección del préstamo, conlleva un problema que se resuelve mediante un procedimiento tan pintoresco como divertido.

Ya Justino (I *Apología* 62, 66),** a mediados del siglo II, establece una explicación que se repetirá con convicción a lo largo del tiempo. Sabedor el

* ¡Qué a propósito vienen aquí las dogmáticas palabras de Nock, una vez que hemos recorrido el largo camino que iniciamos con los sistemas de creencias en los misterios!: «The truth is that among the so-called Oriental mystery-religions Christianity was the only one which was a religion in the sense of having cohesion and dogma and the only one which was Oriental in its nature in spite of the fact that it was less Oriental and exotic in its trappings, having no comparable heritage of ritual» (A. D. Nock, «The Vocabulary of the New Testament», *Journal of Biblical Literature*, 52 [1933], p. 136). La verdad, así expuesta, no es más que su verdad.

** El caso de Justino Mártir es especialmente interesante, pues se trata del primer autor cristiano que afronta el contacto religioso desde una perspectiva filosófica, alejado en consecuencia del género apostólico. Su bagaje cultural era excelente para afrontar la apología del cristianismo. En efecto, había nacido, en el siglo II, en el seno de una familia pagana en Samaria (Siquén = Flavia Neapolis) según declara él mismo en su primera apología (I *Apol.* 1. Tengo entre las manos un ejemplar de la edición de Krüger, Tubinga-Leipzig, 1904, que perteneció a sir James Georg Frazer, rubricado por él mismo el 29 de diciembre de 1913). Conocía bien, sin duda, el judaísmo (*Trifón* LXXX, 4), pero nunca se sintió hacia él inclinado. Su primera madurez lo condujo al platonismo, pero la insistencia de confesores cristianos lo condujo a la nueva fe (II *Apol.* 12), desde la que expresa su admiración por los estoicos. Con posterioridad se trasladó a Roma donde fundó una escuela y de entre sus discípulos destaca Taciano, quien en su *Discurso contra los griegos* (19) informa que Justino fue denunciado por Crescente, un opositor cínico, y conducido al martirio. Su obra está dirigida a Antonino Pío, con lo que expresa claramente que los destinatarios de sus apologías son las autoridades instruidas y los intelectuales grecohablantes, a quienes inútilmente intenta persuadir de la ausencia de fundamento en las acusaciones contra el cristianismo (I *Apol.*) y los dramáticos resultados de las acusaciones (II *Apol.*). Cf. L. W. Barnard, *Justin Martyr*, Cambridge, 1967; E. F. Os-

diablo de cómo iban a ser los ritos de la religión verdadera, instruyó en los misterios una parodia con el objetivo de desconcertar a los fieles.* Pero lo interesante de esta especie de espionaje religioso es que justifica la prevalencia cristiana, incluso reconociendo la primacía cronológica mistérica.[6] En realidad, se trata del resultado de un proceso por el que los dioses paganos en general y, sobre todo, los mistéricos, así como sus prácticas cultuales, son objeto de una demonización destinada a desacreditarlos mediante el amparo de la existencia de démones en el propio paganismo, como una categoría de subdioses.[7]

Otros argumentos similares habían sido esgrimidos por la literatura apologética cristiana para justificar las similitudes y destacar las profundas diferencias que existían entre ambos sistemas religiosos. La historiografía moderna ha aceptado muchas de aquellas explicaciones e incluso ha recurrido a la información propia del cristianismo para reconstruir los vacíos documentales tan frecuentes en los misterios. Así se ha logrado restaurar un edificio en muchos aspectos ficticio, que da la apariencia de que poseemos un conocimiento bastante completo de los sistemas de creencias en los misterios. Pero al aglutinar en esa construcción materiales de distintas procedencias queda viciada de antemano la posibilidad de determinar si cristianismo y misterios se parecen, ya que se ha obrado para que se parezcan. A partir de esa asunción apriorística, el problema fundamental quedaba limitado a descubrir al auténtico prestatario, así como a determinar el grado de dependencia de un sistema religioso respecto al otro.

La escuela de la Historia de las Religiones desarrolló ampliamente las comparaciones como procedimiento para establecer agrupamientos y así permitir el análisis morfológico y fenomenológico de las religiones. Fue entonces cuando se sentaron las bases más sólidas para incorporar el cristianismo al conjunto de las religiones orientales que se integraron en el Imperio romano con la característica, se pensaba, de tener un dios que muere y resucita, tránsito mediante el cual se logra la salvación de sus seguidores.

---

born, *Justin Martyr*, Tubinga, 1973; T. G. Stylianopoulos, *Justin Martyr and the Mosaic Law*, Cambridge, Mass., 1975; T. G. Donner, *Justin Martyr. A Theology of History*, Cambridge, 1982.

* A comienzos del siglo III, Tertuliano (*praesc.* LX, 4) utiliza exactamente el mismo argumento: «Sequetur a quo intellectus interpretetur eorum quae ad haereses faciant? A diabolo scilicet, cuius sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit: et si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectiones inducit, et sub gladio redimit coronam...». A finales del siglo IV el autor conocido como Ambrosiaster (*Quaestio* 84, 3 145, 4-15), emplea de nuevo esa argumentación. Idéntico procedimiento se sigue para justificar las supuestas analogías que en el ámbito indígena encontraban durante la cristianización de América los misioneros españoles. Por otra parte, el argumento de la intervención diabólica constituye el eje vertebral de la insólita obra de A. Julián, *Monarquía del Diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo Americano*, transcripción e introducción por M. Germán Romero, Santa Fe de Bogotá, 1994.

Naturalmente, existían precedentes en los que se basaban las nuevas interpretaciones de la evolución de las formas y de las ideas religiosas. El más renombrado es seguramente I. Casaubon, pastor calvinista, que en 1614 publica en Londres *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI* con la intención de explicar el sistema sacramental de la Iglesia católica como una derivación de determinadas prácticas rituales mistéricas, con lo que justificaba la Reforma, en clara confrontación con la historia «oficial» católico-romana elaborada unos años antes por el cardenal Baronio en sus *Annales Ecclesiastici*. Quedaba de este modo establecido uno de los pilares teóricos en la discusión entre cristianos, en la que los misterios se empleaban como instrumento para desacreditar a una de las partes en litigio: la Iglesia católica se había construido con los materiales de derribo del paganismo y, en consecuencia, era necesario regresar al mensaje original de Cristo, a ser posible tratando de hallar sus mismísimas palabras (lo que en la jerga se da en llamar «ipsissima verba»). Pero con este ataque se incurría en el peligro de suscitar la dependencia del sistema de creencias cristiano con respecto a los misterios. Ese asunto, como hemos visto, había preocupado ya a los primeros autores cristianos y había quedado mal cerrado.

Era natural que en el torbellino intelectual derivado de la Revolución francesa se retomara el asunto y se estableciera la temida asociación contra la que se había combatido, a pesar de no tener más contrincante que la propia racionalidad contra la que tan ridículamente se había argumentado. Será entonces cuando se inaugure de veras el debate con hipótesis, tesis y antítesis que aún no han cesado. Es, en efecto, en ese contexto ideológico en el que C. F. Dupuis publica en París su *Origine de tous les cults, ou religion universelle* (1795), un estudio en el que se ofrece una interpretación astronómica y astrológica de todos los mitos. Allí termina identificando como una sola deidad a cuantas consideró versiones del mismo dios Sol (II, 1). Así pues, no sólo incorpora el cristianismo a esa misma categoría (III, 1), sino que incluso propone que Mitra y Cristo son la misma divinidad.* Casaubon había husmeado en la caja que con posterioridad Dupuis decidió dejar abierta. Católicos y protestantes, enemigos encarnizados, se encontraban de pronto compartiendo frente contra un opositor que no sólo compartía el criterio reformista de que el ritual católico-romano era básicamente un préstamo pagano, sino que, además, ponía en entredicho la originalidad en el sistema de creencias, ya que el contenido religioso del cristianismo era compartido por otros credos previos.

Los progresos analíticos de la escuela de la Historia de las Religiones no contribuyeron ni a resolver las dudas suscitadas por el desarrollo de la con-

* En la secuencia astronómica que propone, la divinidad solar del equinoccio en Tauro, Mitra que sacrifica al toro, se convierte en la divinidad solar del equinoccio en Aries, simbolizada por el sacrificio de un cordero, es decir, Cristo, que queda así reducido a una alegoría sideral. El mal introducido por la serpiente en el mundo no es otra cosa que el invierno y la redención de los hombres es el triunfo anual de la primavera (p. 16 del vol. II del *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, París, 1830).

troversia, ni a encontrar una posición común entre sus seguidores, pues al proceder de diversas tradiciones culturales no compartían los mismos postulados ideológicos. Las interpretaciones variaban entre unos autores y otros. En principio la tónica parece haber sido la de evitar el problema no planteándolo u obviándolo, como en el caso del «patriarca» Frazer. Sin embargo, dos destacados miembros de la escuela abordaron abiertamente el asunto de las deudas contraídas por el cristianismo con su entorno.

El primero fue R. Reitzenstein, quien en dos obras distantes en el tiempo defendió la influencia mistérica en el cristianismo a partir del análisis del léxico empleado para la definición de elementos conceptuales.[8] El otro, A. Dieterich, encontraba para la literatura paulina estrechos paralelos mitraicos en el gran códice mágico (Papyrus Suppl. 574 de la Biblioteca Nacional de París) del siglo IV d.C., cuyas líneas 475-829 corresponden a lo que él denominó «liturgia» mitraica, un ritual destinado en su opinión a la ascensión e inmortalización del alma.[9]

Esos «datos positivos» hacían falta para construir un edificio algo más firme en el análisis de los préstamos. Entonces apareció el autor que más habría de insistir en la pertenencia del cristianismo al conjunto de los cultos mistéricos, Alfred Loisy,[10] cuya vehemencia y ligereza le hizo perder credibilidad frente a Franz Cumont,[11] el maestro indiscutido durante más de medio siglo. Con él se establece la interpretación «canónica» de los misterios que tiende a no mezclarse con los problemas propios del cristianismo, de modo que el estudio de las religiones orientales y, más específicamente, de los misterios se detenía ante el advenimiento del cristianismo, del que habrían sido el precedente necesario.

Sin embargo, la previa incorporación del cristianismo al conjunto de cultos orientales y sotéricos había generado un importante movimiento antagónico que no podía dejar sin réplica las pretensiones de la escuela de la Historia de las Religiones. Y es así cómo desde diversos sectores se comenzó a argumentar contra el método comparativo de forma global y contra las supuestas analogías entre el cristianismo y los misterios de forma pormenorizada.

Desde la perspectiva confesional católica, lo más importante era demostrar que el cristianismo era un hecho singular y que no podía ser parangonable con ninguna otra experiencia histórica. Las similitudes en el ritual no merecían atención desde esa descalificación total.

Sin embargo, la historiografía protestante aceptó el envite de la Historia de las Religiones, porque le permitía reafirmarse frente a los católicos apostólicos romanos. En efecto, al aceptar que había ciertas analogías en los rituales, pero no en las creencias iniciales, lo que se denunciaba era la «paganización» del cristianismo, de modo que el retorno al mensaje evangélico era necesario para recuperar la pureza inicial. El mensaje de Cristo permanecía intacto, como revelación original y única en la historia, pero la Iglesia había mancillado con su praxis el cristianismo.[12]

Así es como se consolidan las tres posiciones básicas entre los investigadores: los no confesionales que pretenden incorporar el cristianismo en el

conjunto de las religiones mistéricas; los protestantes que están convencidos del hecho diferencial en sus orígenes, pero que aceptan la influencia del paganismo básicamente a partir del siglo III; por último, los «papistas» que orientan el debate hacia el sistema de creencias para demostrar la independencia y originalidad absolutas del cristianismo.

Para lograr sus propósitos, los cristianos fueron desmantelando la teoría establecida por Frazer de los «dioses que mueren y resucitan» («dying and rising gods») como entelequia en la que, en consecuencia, no puede tener cabida Cristo, a pesar de la encendida —aunque poco escuchada— defensa que en tal sentido había hecho Bousset.[13] Pero es que, además, el análisis del mensaje revelaba claramente para ellos la diferencia entre la salvación en Cristo y las supuestas promesas de salvación de los dioses mistéricos. Por último, la otra diferencia destacada es la oposición entre el carácter de Cristo como figura histórica, frente al carácter mítico de las deidades de los misterios.[14]

En realidad, el método comparativo y la contraargumentación de los enemigos de la escuela de la Historia de las Religiones habían generado una amalgama excesiva de nimiedades. Estos asuntos tan debatidos, tomados de forma aislada eran verdaderamente de escasa relevancia. Sin embargo, hasta el más minúsculo de ellos estaba parapetado tras una erudición capaz de desanimar cualquier aproximación advenediza. En su conjunto parecían sesudas cuestiones destinadas a la satisfacción intelectual de un puñado de iniciados, no un problema de interés general sobre el que se pudiera reflexionar desde una perspectiva más amplia.*

Quizá pudiera lograrse algún orden aceptando la clasificación de tales materias por medio de los tres subsistemas que hemos seguido a lo largo de este libro. Pero lo cierto es que la parquedad de fuentes documentales constituye un obstáculo, no ya sólo para la reconstrucción de las relaciones entre el cristianismo y los misterios, sino, como hemos visto, para el establecimiento del conjunto de creencias, valores y rituales que integraban los distintos misterios.

Aún más grave es la constatación de que esa escasez de noticias no es un problema básicamente derivado de la cantidad de documentos, sino de la calidad de los mismos. En efecto, la información procedente de la arqueología y de las inscripciones es escasa y pobre, pero aún más lo es la literaria, tan

* Resulta, así visto, sorprendentemente ficticio el puntilloso debate sostenido en torno a la terminología, centrado básicamente en las epístolas del apóstol Pablo. Más acá de la fe, es difícilmente aceptable que los escritores cristianos hubieran sido capaces de sustraerse a la presión cultural circundante. La creación incontaminada es discutida con sagacidad por Smith, *Drudgery Divine*, en el capítulo titulado «On comparing words» (pp. 54 ss.); sin embargo, la cuestión ha sido objeto de una larga disputa que, por razones ajenas al método histórico, no parece tener fin. Se puede contrastar en obras como la de F. V. Filson, *The New Testament Against Its Environment*, Londres, 1950, o E. Wynne-Tyson, *Mithras. The Fellow in the Cap*, Londres, 1972 (1958), quien con más imaginación que argumentos sólidos defiende la influencia mitraica en los escritos neotestamentarios.

rica, en cambio, para el cristianismo. Sólo con dificultad se van reconstruyendo sus prácticas rituales y su ordenamiento mítico, a partir de los datos epigráficos, de la interpretación de sus manifestaciones iconográficas y de los breves textos que tal vez estuvieron destinados, como algunos han propuesto, a la instrucción catecúmena, como ya he señalado para el caso de Mitra.[15]

La carencia de datos en los misterios se reemplazaba por medio de analogías procedentes del mejor documentado cristianismo. La realidad mistérica, reelaborada de este modo, se identificaba como originaria de los préstamos. A este error metodológico, hay que añadir otro procedimiento igualmente incorrecto: una vez aceptado apriorísticamente que el contacto entre ambos sistemas religiosos dio lugar a una serie de transferencias en los diversos niveles estructurales, se aíslan los más variados componentes religiosos escogiendo, mediante un criterio selectivo, aquellos elementos susceptibles de ser formalmente similares, y se presentan en paralelo forzoso con componentes del sistema antagónico semejantes, de manera que el préstamo aparece como una realidad incuestionable.[16]

2. Relaciones en el subsistema de las creencias

Las similitudes en el sistema de creencias son las que con mayor insistencia se han pretendido negar desde todas las sensibilidades cristianas. Cualquier analogía en lo concerniente a la naturaleza divina era considerada como expresión irreverente contra el credo cristiano. Con la distancia que proporciona el tiempo, la pretendida coincidencia entre la pasión y muerte de Osiris o Atis con la de Cristo se ve más bien inconsistente desde el punto de vista narrativo, pero gracias a ello se pudo profundizar más en el análisis de las razones que pudieran apoyar o negar semejante observación.

Desde un punto de vista conceptual, uno de los pilares del problema era considerar o no a Cristo como uno de los «dioses que mueren y resucitan».[17] Naturalmente hubo alineaciones voluntarias en ambos bandos, que adujeron sus mejores argumentos. Pero es obvio que la convicción de si Cristo comparte o no la quintaesencia de los dioses agrupados bajo ese epígrafe pertenece básicamente al universo más subjetivo.

Un hecho llamativo desde una perspectiva metodológica fue el incremento de estudios que atacaban directamente el concepto de «dioses que mueren y resucitan», de modo que si desaparecía el criterio taxonómico, la discusión perdía todo su sentido.[18] En los intentos de descalificación de este procedimiento analógico se llega, por parte de algunos investigadores a enmarañadas definiciones para buscar diferencias conceptuales. En mi opinión, no es un planteamiento metodológico correcto recurrir a la dependencia genética para explicar los elementos compartidos por ambos sistemas religiosos en el ámbito de las creencias.[19] No obstante, había quedado abierta una nueva brecha para escape de quienes consideraban en peligro sus

convicciones religiosas al verlas parangonadas con las de quienes en algún momento creyeron en el potencial salvífico de unos dioses todopoderosos que aceptaban tácitamente su sufrimiento con lo que tal vez servían de guía en el camino de perfección de sus seguidores.

Pero también en esta ocasión hubo estudiosos que persistieron en la idea de que las concomitancias eran más profundas de lo que dejaban ver las palabras clave recogidas en la expresión «dying and rising gods» (interpretables no ya como «dioses que mueren y resucitan», sino como «dioses de la muerte y de la resurrección»). Pero, como, en efecto, no es una realidad universal ni la muerte ni la resurrección de los dioses implicados en el debate,[20] la discusión debía ahora orientarse hacia el grado de importancia que se otorgaba al mensaje de la misión divina.

En consecuencia, la capacidad redentora de la divinidad y la salvación personal favorecida por el comportamiento individual constituyen los criterios elementales en los que habría de establecerse la diferencia. Ahora bien, esas realidades se manifiestan a través de un léxico (mediante el que se define el universo de las creencias) y de unos rituales (que definen la praxis religiosa).

Las posibles analogías en el léxico de los misterios y el cristianismo han generado una abundante literatura. De nuevo nos encontramos ante un problema en el que unos piensan que el cristianismo es un hecho único y que no tiene contraída deuda alguna,[21] mientras que otros están convencidos de que la dependencia es enorme, pues Pablo sería el creador del léxico cristiano para el que habría tomado préstamos de los misterios. En efecto, las epístolas de Pablo proporcionaban interesantes ejemplos de analogías terminológicas entre los misterios y el cristianismo, que fueron reiteradamente traídas a colación por la escuela de las religiones comparadas como indicio inexcusable de la existencia de tales préstamos en un período relativamente primitivo.[22] Baste un botón de muestra. Ya hemos visto que la iniciación era una especie de muerte que daba acceso a la salvación; pues bien, nadie habría establecido una analogía más estrecha para esta conceptualización mistérica con el cristianismo paulino que el propio Pablo (*Romanos* 6.4):

> ¿Acaso habéis olvidado que cuando fuimos bautizados en unión con Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? Por el bautismo fuimos enterrados con él.*

* Cf. Tertuliano (*De resurrectione carnis* XLVII, 28): «Per simulacrum enim morimur in baptismate, sed per veritatem resurgimus in carne, sicut et Christus». La idea continúa en *Agustín*: «Quien es bautizado, es bautizado en la muerte de Jesús. ¿Que significa en la muerte? Pues así como fue muerto Cristo, asi también tú obtienes la muerte; así como Cristo murió en el pecado y vive por Dios, así tú también mediante el sacramento del bautismo, debes estar muerto antes de la remisión de los pecados y de la resurrección mediante la gracia de Cristo. Es una muerte, pero no en realidad una muerte física, sino un símbolo. Cuando te sumerges en la fuente, asumes la apariencia de la muerte y de una sepultura, recibes el sacramento de la cruz, porque Cristo fue crucificado y su cuerpo fue sujeto con clavos» (*Sermones* II, 7, 23).

Ya Reitzenstein defendió como préstamos de los misterios términos del tipo *pneuma* o *gnosis*,[23] al tiempo que se destacaban sorprendentes paralelos mitraicos en Pablo.[24] Otros autores coetáneos mostraron mayor moderación,[25] lo que sin duda contribuyó al desarrollo posterior de posiciones mucho más críticas con los préstamos, como la de Nock,[26] que con extremada sutileza pretende distinguir elementos comunes, pero con significados específicos que permiten sostener la originalidad del cristianismo en lo ideológico, a pesar de las concomitancias léxicas.

La duda ante los préstamos se va desvaneciendo de forma adicional cuando entran en liza estudios que vinculan el léxico de la época imperial romana, no ya a los misterios, sino a la tradición judía.[27] Y aunque ese sendero no ha tenido demasiado éxito, al menos ha contribuido a ensombrecer la dependencia conceptual del cristianismo con respecto a los misterios.[28] De todos los términos analizados es el propio concepto de *mysteria* el que más polémica ha suscitado. Es el único claramente reconocible en la *Septuaginta*, pero ello no implica que su uso en Pablo proceda de la tradición veterotestamentaria.[29] Es cierto, por otra parte, que los autores clásicos emplean el término en plural, mientras que en el cristianismo primitivo, el misterio por antonomasia es singular, por su carácter único, irrepetible y de valor universal. Pero de esas constataciones no puede extraerse ninguna conclusión segura a propósito de préstamos, coincidencias, tradiciones o transferencias. Sin embargo, un hecho notorio, por más que sea de sobra sabido, es que el discurso evangélico no entra en este debate porque es conceptual y terminológicamente ajeno a la refundación paulina, cuyo carácter helenizante es el que lo hace parangonable a los misterios.[30]

Ahora bien, es preciso reconocer —para higiene del método— que la aparición de ciertos términos comunes a los misterios no implica necesariamente préstamo religioso, es decir, préstamo en los contenidos. Pero los intentos por demostrar independencia tampoco proporcionan resultados vinculantes. Para referirse a sus concepciones teológicas, litúrgicas, doctrinales, el cristianismo recurrió, durante esa fase genésica, a la terminología que tenía a su disposición en el ambiente religioso de su época.[31] La creación de un vocabulario nuevo no sólo resultaba tarea imposible, sino inútil desde el punto de vista del adoctrinamiento. Así pues, tanto por razones de economía lingüística, como por sus ventajas didácticas, el empleo de la terminología preexistente facilitaba la comunicación y contribuía a la enseñanza de las divergencias con los credos concurrentes. Los propios autores cristianos fueron conscientes de tales circunstancias, como se aprecia nítidamente en el conocido pasaje de la *Exhortación a los griegos* de Clemente de Alejandría, para el que se inspira en las *Bacantes* de Eurípides:

> Ven, extraviado, pero no ya apoyado en el tirso, ni coronado con hiedra. Deshazte de la mitra, deshazte de la piel de cervatillo, revístete de moderación. Te mostraré el Logos y los misterios de la palabra, para expresarlo con tus imágenes.[32]

Se observa, de este modo, hasta qué punto el empleo del léxico religioso preexistente mediatiza el propio discurso cristiano, por más que se pretenda negar la coincidencia. En todo caso, podría argüirse que con los mismos términos se pretendía predicar un nuevo discurso religioso.

Para concluir esta exposición se me va a permitir que la ilustre con una imagen procedente del ámbito de los ritos. En los Hechos de los Apóstoles (XVIII, 18) se menciona como de pasada que en Cencreas Pablo se rasuró la cabeza, porque había hecho un voto. Allí, en el cosmopolita puerto oriental de Corinto, había un importante santuario dedicado a los dioses nilóticos donde se desarrolla la iniciación de Lucio (Apuleyo, *Met.* X, 35 y XI). Nada más lejos de mi intención que postular una influencia de los tonsurados sacerdotes de Isis en la firme conducta del apóstol de los gentiles. Se explica correctamente el rasurado de Pablo como una práctica judía, descrita en *Números* 6, que se conoce como el nazareato. Literalmente significa «el que se ha separado» o «el que está dedicado», para referirse a quien se ha comprometido temporalmente a Dios. En tanto dura el voto no puede ingerir ni vino ni bebidas fuertes, ni nada procedente del jugo de las uvas, ni siquiera uvas secas; tampoco puede rasurarse la cabeza y está obligado a dejar crecer su pelo mientras dure el voto; no le está permitido contacto con persona alguna, ni siquiera familiares. Es probable, pues, que Pablo hiciera el nazareato antes de emprender su viaje a Éfeso. Lo extraño del caso es que ese voto sólo se hacía en el templo de Jerusalén.[33]

Creo que la noticia es comprensible dentro del lenguaje simbólico empleado. Pablo realiza un rito judío, pero fuera del espacio restringido de Jerusalén. Es un gesto rompedor que universaliza el mensaje de Cristo; por eso lo realiza lejos de Jerusalén. De ese modo reivindica más abiertamente su talante cristiano y su misión de apóstol de los gentiles. Con el procedimiento escogido muestra en un medio ajeno, pero religiosamente muy rico, cómo la fe en Cristo proporciona efectos mejores que los atribuidos a los dioses paganos, de modo que suplanta —en vísperas de su travesía— a la diosa protectora de los navegantes con el concurso de un rito no prestado del paganismo, sino tomado de la propia tradición judaica, cuya proximidad posee un valor didáctico sobreañadido, como ocurría con la palabra. De ese modo se entiende adecuadamente, en mi opinión, no ya la cuestión menor de los préstamos, sino la dialéctica de los sistemas en contacto.

Pero antes de introducirnos en la exposición del léxico he señalado que al margen del problema de la naturaleza divina, asunto al que ya he dedicado atención, la capacidad redentora de los dioses y la salvación personal eran los elementos básicos del debate. En consecuencia, lo que se discute es si los términos comunes responden a conceptualizaciones diferentes en relación con esos elementos básicos que acabamos de mencionar.

Los misterios terminaron elaborando sus propios sistemas de percepción del mundo y del Más Allá por medio de respuestas adaptadas a las cambiantes necesidades de sus fieles.

La coincidencia léxica a la que me he referido no puede ser exclusivamente formal y aséptica, pues, de hecho, no hay términos desideologizados. Cuando el cristianismo toma del ambiente religioso de su época un léxico determinado es porque ese léxico responde con mayor proximidad a los problemas que está abordando. De ahí se deduce que el concepto y el vocablo que lo designa son inseparables, y viceversa, que el vocablo es inseparable de su campo semántico, contra el que evidentemente se resiste el cristianismo. La intensa negación de las concomitancias no hace sino acrecentar la sospecha de que, para un observador externo, todos hablaban de lo mismo. Pero hablar de lo mismo no significa decir exactamente las mismas cosas de la misma manera. De hecho, los diversos credos mistéricos decían cosas distintas, a través de mitos y ritos diferentes y, sin embargo, hablaban de lo mismo. Desde esta perspectiva, el hecho diferencial cristiano se manifiesta una vez más como fenómeno de la voluntad, no de la razón. Y ello por el prurito de desligar el cristianismo de un entorno que les resulta tan antipático como engorrosamente similar.

A modo de recordatorio de cuanto se ha dicho en los capítulos anteriores señalaría que la capacidad redentora de Cristo no parece un atributo que le pertenezca en exclusiva, pues, de hecho, cabe la posibilidad de que las deidades mistéricas tengan una peculiaridad similar al liberar a los fieles del destino al que estuvieran sometidos. Lo que desde luego no podían hacer los misterios era redimir al género humano de la insólita concepción judaica de la existencia de un pecado original transmitido desde una pareja ancestral a la totalidad de la especie;[34] ni tampoco que las puertas del cielo hubieran quedado abiertas para los humanos gracias a la encarnación, muerte y resurrección de su único dios. Esas son creencias peculiares del cristianismo similares a las que, de hecho, hacían diferentes entre sí a los misterios. Pero en éstos existían también dioses que mediante una pasión habían mostrado a los hombres el camino que conducía a un Más Allá bienaventurado, cuya característica esencial era la posibilidad de compartir con su dios la vida eterna. Y ello había de ser así porque todos esos credos, frente a la religión tradicional romana, habían generado inquietudes y desarrollado respuestas, en un proceso continuo de retroalimentación, en una población que experimentaba distintos niveles de religiosidad a través de los que mantenían abiertas comunicaciones muy variadas con lo divino. Y no es que se produjera una casual coincidencia de distintas religiones de análogo signo en un momento dado de la historia de Roma, sino que en un momento dado de la historia de Roma algunos de sus sistemas religiosos respondieron con signos de naturaleza similar a las inquietudes que afloraban precisamente en ese momento de la historia, dando lugar a una determinada atmósfera religiosa.[35]

En tales condiciones, lo que no se puede reclamar a los misterios es que establezcan el problema de la salvación en los mismos parámetros en los que lo establece el cristianismo.[36] Una vez más se manifiesta metodológicamente erróneo el planteamiento. Cuando se insiste en el hecho diferencial cristiano atendiendo al fenómeno de la redención, se está forzando la situa-

ción de modo innecesario para dramatizar las diferencias.[37] Para que la redención tenga pleno sentido es preciso crear (o reelaborar) un sinsentido, como es el dogma del pecado original. Pero lo uno y lo otro resulta irrelevante en comparación con el sentido profundo del mensaje de Cristo, que es su capacidad de salvar individualmente a sus fieles, llegando incluso hasta el punto de prometer la injusta resurrección de la propia carne,* ¡pobres Quasimodos, soportando eternamente la razón de sus ingratas vidas! Recordemos, de nuevo, que el asunto primordial es la existencia de una vida eterna garantizada individualmente. Y precisamente en esto hay coincidencia entre los misterios y el cristianismo.

Es muy probable que Loisy no estuviera acertado al considerar la salvación ultramundana en el cristianismo como préstamo mistérico. Sin embargo, es preciso reconocer que las réplicas de los autores confesionales no han sido mucho más acertadas.[38]

La salvación personal, se ha repetido hasta la saciedad, está confirmada en el libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo, donde se puede constatar la

* Sobre la resurrección de la carne ya en la época de Marco Aurelio escribió un tratado Atenágoras de Atenas, aunque como el resto de su obra tuvo escasísima fortuna (cf. B. Pouderon, «Introduction», en Athénagore, *Supplique au sujet des Chrétiens et Sur la Résurrection des morts*, Sources chrétiennes 379, París, 1992); sin duda, pretendía Atenágoras acabar con los argumentos ajenos a propósito de la controversia que el dogma había provocado no sólo entre la intelectualidad pagana, a la que se dirige el tratado, sino también entre los propios cristianos, como se desprende de la alusión al *Discurso Verdadero* de Celso, recogido por Orígenes (*Contra Celso* V, 14; cf. B. Pouderon, «Public et adversaires du Traté sur la résurrection d'Athénagore d'Athènes», *Vet.Chr.*, 24 (1987), 2, pp. 315-336). Mayor influencia ejerció su posible lector, Tertuliano, a través de su *De resurrectione carnis*, en el que ya a comienzos del siglo III queda establecido el fundamento teórico de esa creencia. Los antecedentes se encuentran en 2 *Clemente* 9, 1-4, y en la *Epístola* de Bernabé 5, 6, ambos de mediados del siglo II; pero no contienen elaboración teórica. P. Prigent y R. A. Kraft, eds., *Épître de Barnabé*, Sources Chrétiennes 172, París, 1971. Los docetistas y los gnósticos rechazaban una resurreción real, de modo que la «ortodoxia» resolvió drásticamente: por si fuera poco resucitar, a mediados del siglo II se impone el dogma de la resurrección de la carne para escándalo de la intelectualidad pagana. En su *Diálogo con Trifón* (XLV, 4; CXX, 5; también en su primera *Apología*, 8, 28) Justino sostiene abiertamente que tras el juicio final se producirá la resurrección de la carne y promete un tratado al respecto que no se ha conservado. Ireneo (*Adversus haereses*, V, 8, 1) se expresa en el mismo sentido, aunque menos descarnadamente. Ya en el siglo III Orígenes elabora mucho más profundamente el tema (H. Chadwick, «Origen, Celsus and the Resurrection of the Body», *HThR*, 41, 1948), aunque prefiere hablar de la resurrección del cuerpo (*Contra Celso* V, 14; VIII, 49). En *Selecta in Psalmi* I, 5 y en el *Peri Archon* II, 10, 1-3, Orígenes desarrolla el dogma basándolo en la existencia de un sustrato material en todos los cuerpos en flujo constante que provoca un cambio permanente, aun conservando la propia forma del cuerpo; por ese principio el individuo cambia desde la infancia hasta la vejez, manteniendo siempre el mismo cuerpo. Ese será, precisamente, el cuerpo con el que se resucite, cuyas cualidades materiales se expresan bajo la fisonomía de la carne cambiante en la tierra, pero que pueden adquirir otras en el Más Allá. ¡Obviamente así ya se entiende mejor lo de la resurrección de la carne, es decir, que se resucita con el cuerpo inmanente, por tanto, el inmaterial, de donde se deduce que Orígenes estaba tan convencido de la resurrección de la carne como sus adversarios! Para mayor abundamiento remito a C. W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Nueva York, 1995.

esperanza en una vida ultramundana muy próxima a la que postula el cristianismo. Y que la intervención divina es imprescindible para la salvación individual no sólo se deduce del hecho de que la divinidad señala quién ha de ser iniciado, sino que está explícito en el famoso texto del mitreo de Santa Prisca en Roma, reiteradamente mencionado: «Et nos servasti [eternali] sanguine fuso».[39] Quien desee abundar más en estos argumentos no tiene más que regresar a las páginas dedicadas al Más Allá en el capítulo 2.

3. Relaciones en el subsistema de valores

Si dirigimos ahora nuestra atención al segundo de los niveles en los que hemos dividido nuestra exposición, observamos ciertas analogías en las tendencias éticas que, sin embargo, se van haciendo cada vez más específicas como realidad diferencial en el cristianismo.[40]

Siguiendo la estela que recientemente ha dibujado Hopkins,[41] podemos señalar que el cristianismo primitivo se presenta como una fuerza de renovación moral. Su principal objetivo es desacreditar la religión tradicional, por ello denuncia las conductas indignas de los dioses transmitidas por la mitología. Por su parte, el cristianismo exige de sus seguidores un comportamiento individual y social de moderación y continencia que se centra esencialmente en la sexualidad, aunque afecta asimismo a otros ámbitos de las relaciones interpersonales.

Dos elementos básicos de la cultura clásica romana se verán por ese motivo erradicados, aunque con menos celeridad de lo que con frecuencia se supone, de la cultura occidental: los anfiteatros y las termas.[42] Y junto a ello, la propia temática del arte figurativo, lo que incluye desde la plástica de los objetos cotidianos hasta la pintura parietal, es decir, la totalidad del entorno en el que se desarrolla la vida cotidiana.[43] El ensombrecimiento del medio es el resultado en lo vivencial de la «revolución cristiana».*

No estamos en condiciones de evaluar con precisión cuánto hay de innovador en tal situación en comparación con los misterios. Naturalmente, la respuesta inmediata es que todo ello es el resultado de la implantación cristiana; pero es necesario realizar ciertas matizaciones. El punto de llegada al que me refiero con esa imagen de decoloración de las relaciones sociales y del marco en el que se realizan es únicamente perceptible a partir del mo-

* Hopkins, *A World full of Gods*, cap. 3, «Christian Revolution», pp. 78 ss. Creo que Clemente de Alejandría en su *Pedagogo* proporciona una buena imagen de la idea que aquí se postula sobre el ensombrecimiento de la vida, cuando en el capítulo dedicado a la risa (II, 5, 46) escribe: «A la risa misma hay que ponerle freno» y «No porque el hombre sea un animal dotado de la risa es menester reírse de todo»; una imagen somera de esta perspectiva se encuentra en el libro más bien liviano de I. S. Gilhus, *Laughing Gods, Weeping Virgins. Laughter in the History of Religion*, Londres-Nueva York, 1997, pp. 60 ss. Es probable, sin embargo, que no se alcanzaran los niveles de tristeza que aparentemente invadieron a la Ginebra de Calvino. Siempre hay alguien dispuesto a transferir en los demás sus plúmbeas ocurrencias.

mento en el que el cristianismo se convierte en la religión del estado. Con anterioridad, lógicamente, no tiene la posibilidad de mostrarse como una potencia capaz de cambiar ostensiblemente el entorno cultural. Si nos lo propusiéramos, seríamos capaces de encontrar en el período preconstantiniano los síntomas necesarios para intuir el cambio que se avecinaba si el nuevo sistema religioso lograba erigirse como ideología dominante.

Ese ejercicio especulativo es el que propongo precisamente para emprender una comparación que, inicialmente, podría parecer impracticable por distinta morfología de los términos confrontados. Ahora bien, tampoco en este caso se puede exigir a los misterios la culminación de un proceso que quedó interrumpido para ellos, precisamente por el triunfo del cristianismo. De hecho, los misterios —al igual que el cristianismo— no se conformaban con recibir la devoción de los habitantes del Imperio, sino que deseaban un cambio profundo en las actitudes a través del compromiso personal. Si el núcleo de los rituales mistéricos es la iniciación —como el bautismo cristiano— su objetivo era dar muerte al viejo sistema de valores adquirido por el individuo en su proceso de socialización y sembrar en su espíritu, a través del adoctrinamiento, uno nuevo compatible con los requerimientos divinos para lograr la salvación. Ésta, por tanto, se convierte en un premio que se adquiere por la gracia divina, ya que es la divinidad la que elige a quienes han de ser iniciados, pero con el necesario concurso de la voluntad personal. En esto no hay diferencia entre el cristianismo y los misterios, salvo en el hecho de que desde las epístolas paulinas, por ejemplo, 1 Tesalonicenses, el texto cristiano más antiguo conservado, y la glosa de 2 Corintios 6, 14-7, 1, se recomienda un aislamiento de los cristianos para evitar la contaminación que puede generar el contacto con los no cristianos. Sin embargo, aunque tal fuera la recomendación de los dirigentes espirituales, lo cierto es que los procesos de resocialización no podían ser totales en esta época de la historia del cristianismo y, en consecuencia, su capacidad real de cambio quedaba tan restringida como la que la propia realidad imponía a la comunidad de iniciados en cualquier otro culto.[44] Pero, como en el discurso del léxico, las propuestas conductuales teóricas estaban firmemente ancladas en la retórica moralista pagana.[45] Probablemente no podía ser de otro modo.

Quizá el hecho diferencial más notorio con respecto a los misterios sea, precisamente, el énfasis que desde los escritos más antiguos se hace en la consideración de la comunidad cristiana como una verdadera familia, la nueva célula de socialización derivada de la ruptura, real o deseada, con el viejo entorno pagano.[46] La familia cristiana se convierte en instrumento poderosísimo de cohesión en torno al que se elabora, en torno a las enseñanzas deutero-paulinas de la unión mística de los cristianos, la teoría del «cuerpo místico» y la obligación del amor fraterno entre sus miembros.[47] Sin lugar a dudas, esta nueva familia resulta sumamente operativa como código de autorreconocimiento y como referencia ideológica para la reproducción de las normas de diferenciación del propio grupo.[48] Las pequeñas células mitraicas podrían haber ejercido una función similar, pero no poseemos testimonios de

que la pertenencia al credo integrara al individuo en una red de relaciones universales como supone la pertenencia al «cuerpo místico». Es éste un tejido resistente y confortable en el que, en mi opinión, radica buena parte del «sustrato invisible», una de las múltiples claves que nos permiten comprender el triunfo del cristianismo.

No podemos especificar mucho acerca de los valores contenidos en ese sistema. Me limitaré a remitir al capítulo correspondiente a estos asuntos, pero no deseo silenciar que la sexualidad constituía asimismo un tema obsesivo para los misterios; como para todas las religiones, dicho sea de paso.[49] Cada culto combatía de un modo diferente la promiscuidad atribuida a los no iniciados, a pesar del empeño ejemplificador de las virtudes femeninas contenida en la literatura didáctica grecolatina.[50]

Isis recluía a sus devotas periódicamente, el mitraísmo segregaba a las mujeres —cuya denominación genérica en el culto era la de hienas—[51] y, por último, lo que más estimaba Cibeles eran los genitales cercenados de sus más devotos seguidores. De modo que los misterios propiciaban una contención sexual que no sólo preludiaba lo que iba a cebar hasta extremos enfermizos el cristianismo,[52] sino que se integraba en determinadas corrientes de pensamiento pagano explícitamente contrarias a las prácticas habituales de la época. Ciertamente, esas tendencias intrapaganas no habían requerido del sarcasmo cristiano para sentirse contrariadas por las abyectas costumbres atribuidas a sus dioses.[53]

Y lo cierto es que el primer texto cristiano dedicado a la sexualidad marital, el libro II del *Pedagogo* de Clemente de Alejandría, redactado a finales del siglo II, no sólo se basa en elementos veterotestamentales, sino que contiene una dosis nada desdeñable de preceptos tomados de la filosofía pagana. En consecuencia, pues, podemos concluir que las innovaciones postuladas por el cristianismo en el ámbito de los valores estaban ya presentes en determinadas éticas del paganismo. Como señala Foucault en las páginas introductorias de *L'usage des plaisirs*:

> En una escala histórica de larga duración se podría seguir la persistencia de temas, inquietudes y exigencias que sin duda han marcado la ética cristiana y la moral de las sociedades europeas modernas, pero que estaban ya presentes con claridad en el núcleo del pensamiento griego o greco-romano. Algunos de sus testimonios son: la expresión de un temor, un modelo de comportamiento, la imagen de una actitud descalificada, un ejemplo de abstinencia.[54]

4. Relaciones en el subsistema de los rituales

Es obvio que no podemos acceder más que a generalidades en el ámbito de los valores, problema que, de forma global ya hemos observado en el capítulo correspondiente a tales cuestiones.

Sin embargo, en el subsistema de los rituales las relaciones son tan notorias que han provocado discusiones interminables, como en el caso de las

creencias. Se han postulado, con mejor o peor fortuna, innumerables concomitancias o préstamos, de entre los que mencionaré, sin ánimo de exhaustividad, algunos de los más destacados, que van desde los ritos cotidianos hasta la organización del tiempo según los ritmos establecidos en la liturgia, pasando por los medios de interacción con lo divino.

Lógicamente, el primer paralelo que se ha destacado es el de la iniciación en los misterios y en el cristianismo. Se ha defendido que el contenido religioso del bautismo es análogo al de los ritos iniciáticos y, en especial, a lo que conocemos del taurobolio. Pero también se ha creído ver en las abluciones isíacas el precedente formal del bautismo, en la unción con aceite el de la *signatio* cristiana (Fírmico, *De err.* XXII, 4) o en los grados iniciáticos mitraicos un antecedente de los lazos sacramentales adquiridos por los cristianos.[55]

Por otra parte, se ha sugerido que la plegaria cristiana tiene contraída una deuda importante con la mistérica. De modo escasamente convincente se ha buscado una vinculación genética de las letanías de la Virgen con las aretalogías isíacas. En efecto, si bien es cierto que la exaltación salmódica de sus virtudes y los beneficios por ellas procurados para sus fieles guardan ciertas concomitancias, una relación directa entre ambas formas de expresión religiosa es difícilmente sostenible.[56] Mayor interés tiene la constatación de la proximidad o lejanía de la oración en estos sistemas religiosos.[57] Se ha destacado no sin cierta razón que una de las principales rupturas del cristianismo con la tradición pagana es la sustitución del sacrificio por la oración.[58] Sin embargo, esto sólo es parcialmente cierto y aceptable bajo determinadas salvedades. La primera es que el sacrificio pagano se transforma en una nueva realidad en la que se concentran todas las peculiaridades de la práctica sacrificial romana excepto la presencia física de la víctima y el acto cruento de su inmolación.[59] El viejo ritual queda encapsulado en el sacrificio por antonomasia, el sacrificio redentor de Cristo que se celebra en la eucaristía, una innovadora modalidad de sacrificio incruento. Desde esta perspectiva, pues, aunque esta praxis religiosa se percibe en la distancia como una ruptura, es más bien una adaptación de la realidad precedente a la que se otorgan otros contenidos simbólicos. No es la representación de lo obvio lo que demandan los nuevos apetitos religiosos. Así lo expresa Agustín de Hipona:

> El sacrificio visible, pues, es el sacramento de un sacrificio invisible, es decir, un símbolo sagrado (*Ciu.* X, 5).

Por lo tanto, aunque el simbolismo del sacrificio cristiano es radicalmente distinto al de sus predecesores, no hay una total ruptura con la práctica sacrificial. Ya el mitraísmo había introducido la alegoría del sacrificio único y su valor universal como referente mimético para la actividad ritual de los fieles. En consecuencia, la oración cristiana no constituye un radical sustituto de las prácticas sacrificales.[60] Tan arraigadas estaban éstas en la

religiosidad mediterránea que en ocasiones la estrategia del cristianismo fue la de la integración de los sacrificios animales como parte del ritual cristiano, lo que permite intuir la persistente dicotomía entre las propuestas teóricas y la práctica religiosa.[61]

Por otra parte, se ha defendido que la oración, como forma de aproximación del fiel a la divinidad, en el cristianismo es radicalmente novedosa. Quizá la apreciación sea relativamente más cierta en relación con la religión tradicional. Sin embargo, en la época imperial se desarrolla una nueva modalidad de entrega devota de los fieles a sus dioses, una especie de expresión religiosa de la vieja «devotio in fidem» propia de las poblaciones vencidas durante las conquistas imperialistas. En este nuevo proceder, la terminología de la esclavitud desembarca en el imaginario religioso para representar la dependencia voluntaria que culmina como una forma de expresión propia del cristianismo, a pesar de sus precedentes mistéricos.[62] Por lo tanto, tampoco desde esta óptica representa el cristianismo una ruptura, sino más bien la culminación de un proceso en el que conviven modalidades muy variadas e incluso antagónicas de relación con lo divino. Por ello, no es un problema grave que en los misterios además de estas plegarias en las que el fiel se confiesa sumiso esclavo de su deidad preferida, convivan expresiones de coerción drástica asociadas habitualmente al mundo de la magia. De hecho, en el cristianismo persisten esas mismas maneras encontradas de plegaria. En el fondo de este problema subyace el de la actitud, experimentación y sentimiento que el fiel tiene ante el hecho religioso, asunto arduo y complejo que nos conduciría demasiado lejos en nuestro interés actual.[63]

Ha señalado antes que también en el calendario se querían ver presencias de elementos mistéricos. A primera vista, parece evidente que el cristianismo ha organizado su ciclo anual de ritos en virtud del curso solar, es decir, de las estaciones. Éstas habían determinado la estructura cíclica de buena parte de las religiones, muchas de las cuales no disimulaban el carácter solar de su divinidad principal. Ahora bien, la aproximación del cristianismo a esa organización puede deberse a un proceso consciente de cristianización de las fiestas paganas en el que haya intervenido de forma no tan voluntaria una positiva visión de la interpretación del mundo propia de los cultos que se intentaba dominar.

Es difícil trascender del mero juego de las coincidencias a la más seria constatación de las dependencias. El peligro reside en el hecho de que el calendario romano está plagado de fiestas, de modo que resulta fácil encontrar un precedente pagano para cualquier celebración cristiana. El antídoto ha consistido en buscar un precedente judío que funcione a modo de coartada ante la denuncia de plagio. Por ello no podemos aseverar que las fiestas frigias de primavera hayan influido en la colocación de la muerte de Jesús en un momento sospechosamente coincidente. Y tres días después de la muerte se celebra la resurrección, como en el caso de Osiris; tres días también discurren entre el *Dies Sanguis*, 24 de marzo, y los *Hilaria*, es decir, entre la supuesta muerte de Atis y la celebración de su discutida resurrección. Del tres

podemos saltar al siete. El séptimo día de la semana fue celebrado como el día del Señor, para contrapesar —creen algunos— el *solis dies*, el día dedicado al Sol en coincidencia con los siete grados de la escala iniciática en el culto de Mitra. El problema es que el sol corresponde al sexto grado, pues el séptimo está bajo la protección de Saturno.[64] En consecuencia, estos escarceos por las coincidencias no pueden conducir demasiado lejos.

Más interés reviste la situación del nacimiento de Cristo en el solsticio de invierno, precisamente en el día en que se festejaba el nacimiento del dios solar Mitra, y que lo hiciera en un portal demasiado parecido a la caverna de Mitra, creencia ausente en los evangelios canónicos, pero consolidada entre los cristianos a comienzos del siglo II.[65] Es obvio que el 25 de diciembre era una conocida fiesta pagana (Diocleciano, junto a los Tetrarcas, declara en *Carnuntum* en el año 308 al Sol Invicto Mitra benefactor de todo el Imperio y le dedica ese día)[66] cuya cristianización, no documentada con anterioridad a mediados del siglo IV, supone una violencia para el propio cristianismo en su intento de fijar un día para el nacimiento de Jesucristo, pues la Iglesia oriental siempre ha postulado el 6 de enero.[67] En esa fecha, para la Iglesia romana, los *magi* orientales, convertidos por la tradición posterior en reyes, irían a visitar al niño dios que, como Mitra, ya había recibido la visita de los pastores. Quizá para algunos aún no sean suficientes coincidencias en el relato del nacimiento de dos dioses distintos, como para sospechar algún tipo de contacto. Para los más reticentes no queda ya más que la aseveración de un comentarista siríaco del siglo VI, según el cual:

> La razón por la que los padres cambiaron la fiesta celebrada el 6 de enero fue esta: era costumbre para los paganos celebrar precisamente en este mismo 25 de diciembre el nacimiento del Sol, en el que con motivo de la fiesta encendían lámparas. De sus celebraciones y fiestas eran asimismo partícipes los cristianos. Cuando los doctores se dieron cuenta de la predisposición que los cristianos tenían hacia esta fiesta, decidieron que se celebrara en ese mismo día el auténtico nacimiento y en el 6 de enero la fiesta de la epifanía.[68]

Pero de todos los asuntos mencionados interesa dedicar una atención especial a las dos expresiones fundamentales del ritual cristiano, el bautismo y la comunión.

El bautismo ha sido considerado como equivalente de la iniciación mistérica. De hecho, ambos ritos proporcionan el acceso al grupo, la pertenencia al culto. Quienes no han experimentado esa vivencia no pueden superar el nivel de meros espectadores. La identificación del bautismo con la iniciación mistérica se produce en el seno del pensamiento cristiano, según he señalado al inicio de este capítulo a propósito de Justino, pero la acotación de Pablo (Romanos 6, 4) que he reproducido anteriormente, parece demasiado cercana al símil de la muerte que encontramos por ejemplo en el *Tratado del alma* atribuido a Plutarco (Estobeo I, 52, 49, reproducido en el apartado del Más Allá, p. 107) como para no sospechar que Pablo estaba pensando en la iniciación mistérica.

Se ha defendido que las abluciones isíacas constituyen un claro precedente del bautismo.[69] Pero lo cierto es que los apologistas combatían específicamente una de las iniciaciones, la que conduce al culto de la Magna Mater a través del taurobolio. Considerado como un bautismo de sangre, tenía demasiadas analogías con la inmersión en el agua como para pasarlo por alto.

La moderna investigación ha discutido hasta la saciedad si el contenido del bautismo y el del taurobolio eran o no similares.* De nuevo ha habido argumentos y contraargumentos sin fin. Hay acuerdo en que al menos en la última fase del rito cibélico, si se acepta su existencia, habría concomitancias innegables. En cambio, no hay acuerdo en torno a la existencia de algo parecido en la iniciación metróaca anterior. Evidentemente puede ser abusivo el desplazamiento del contenido de la tercera fase taurobólica a la totalidad de la historia del cibelismo. Sin embargo, por las características de los ritos inciáticos, cabe la posibilidad de que siguiendo otro procedimiento se accediera al grupo de los iguales, paso imprescindible para beneficiarse de la salvación procurada por los dioses. El carácter transitorio del taurobolio, cuya vigencia parece asegurada durante veinte años,[70] no disminuye en absoluto el valor del rito. De hecho, la confirmación es también un sacramento que no tiene otro sentido que la renovación del compromiso personal; tal vez en ese sentido habría que entender la supuesta renovación del taurobolio.

Desde el punto de vista del simbolismo religioso carecen de interés las consideraciones económicas sobre la iniciación; orientar el debate en ese sentido no tiene más objeto que enmarañar el problema con asuntos de escaso interés para nuestro propósito actual. Dejémoslo, pues, en su correcta dimensión y aceptemos que la función de esos ritos es fundamentalmente idéntica.

La comunión resulta más problemática, aunque las analogías se basan en las propias afirmaciones de Tertuliano (*praes.* XL, 4) o Fírmico Materno (*De err.* XVIII, 2).[71] Desde luego no hay parangón conocido en los misterios de la ingestión de la divinidad venerada. Esta teofagia ha de inscribirse en el contexto de la comensalidad, práctica común a muchas religiones en las que las reuniones cultuales culminan con un banquete sagrado.[72]

La eucaristía es, en definitiva, una de las múltiples formas que adquieren estos banquetes sacros, cuya existencia en el seno de los misterios ha sido analizada ya páginas atrás. El parecido de la comunión con los banquetes mistéricos resulta evidente para los propios autores cristianos, aunque nosotros

* Una síntesis donde pueden hallarse las concomitancias destacadas por los autores antiguos se encuentra en A. T. Fear, «Cybele and Christ», en E. N. Lane, ed., *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, RGRW 131, Leiden, 1996, pp. 37-50; las perspectivas son poco innovadoras excepto en la afirmación de que la caída del Imperio pagano estuvo motivada en buena medida por el empeño de una parte de la aristocracia en abrazar los cultos orientales como bandera contra el avance cristiano. Tal vez Fear cree inocentemente que el paganismo tradicional habría sido menos vulnerable a las acometidas cristianas.

hemos de destacar la excepcionalidad de la teofagia cristiana. Sólo en el caso del mitraísmo podría insinuarse una posibilidad de contenido similar si fuera cierto que en él se consumiera carne de toro y el animal sagrado representara de algún modo una manifestación de la propia divinidad.*

Desgraciadamente, la información es tan precaria que resulta difícil sustraerse a la tentación de reconstruir el banquete mitraico a través de su inmediato paralelo cristiano. Ese ha sido el procedimiento tradicional mediante el que se ha forzado la analogía. Sin ánimo de imponer una interpretación sesgada, quisiera recordar un detalle que podría corroborar la proximidad del festín sacro en ambas religiones. En efecto, aunque ya se ha indicado que el sacrificio del toro en la caverna mitraica es prácticamente imposible,[73] en un relieve de Emérita al que ya he aludido parece que un sirviente acerca a los comensales una bandeja con lo que podría ser una cabeza de toro.[74] Tal vez se trate del único documento en el que se confirma el consumo del toro durante el ritual.

En cualquier caso, el cristianismo y el mitraísmo comparten un hecho extraordinario frente al resto de los cultos paganos: la participación divina en el sacrificio. En el sacrificio del paganismo tradicional la divinidad es receptora pasiva de la inmolación, cuyo producto comparte más o menos generosamente con la comunidad reunida en torno al sacrificio. En cambio, Mitra y Cristo intervienen en el acto de la muerte de forma directa: uno como víctima, el otro como oficiante. En mi opinión, esta importante diferencia no es tan radical como se ha supuesto,[75] al menos en el ámbito teológico, pues lo estructuralmente importante es que el sacrificio operado por ambos dioses tiene como misión en un caso, la redención, en el otro la salvación. El procedimiento es, pues secundario ante el objetivo logrado.

La ingestión de la víctima inmolada en el caso del cristianismo procura al fiel el lazo sacramental. Pero la ingestión de la carne del toro, cuyo carácter sacro es indudable, podría proporcionar análogo efecto en el mitraísta.[76] Demasiadas conjeturas como para intentar ser concluyentes. Las pruebas no nos permiten ser más seguros, pero aún se puede realizar una aproximación colateral.

Se ha rechazado la analogía en el orden de los rituales afirmando que, aunque fueran parecidos en la forma, los ritos cristianos, dado su carácter sacramental poseen un contenido religioso ajeno a la experiencia mistérica.

La definición de sacramento (el latín *sacramentum* sería equivalente al griego *mysterion*) no es fácil, pues sufre modificaciones a lo largo del tiempo, desde su sentido original como suma entregada por las partes litigantes en los procesos legales, hasta su identificación con la revelación evangélica, pasando por lo oculto, lo misterioso y todo aquello que vincula con la divi-

* R. Merkelbach («Vertrag und Opfer in der Religion des Mithras», *Hommages Vermaseren* 2, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 759 ss.) ha destacado la solidaridad que une esencialmente el sacrificio, el banquete y el contrato de alianza, una *dexiosis* sancionada sacramentalmente por el consumo de la carne del toro, del mismo modo que la unión de los mistas entre ellos y con los dioses es posible por el banquete consecutivo a las inmolaciones.

nidad. Exceptuando los significados más novedosos relacionados directamente con el cristianismo, podemos afirmar que los misterios son sacramentales, pues no sólo atienden al requerimiento de proveer inteligibilidad a lo arcano, sino que vinculan con lazos sacros a los dioses, de modo que los seguidores, al menos en la fase final de los misterios, asumen una relación que no se puede deshacer impunemente. Es en esa dimensión en la que podemos hablar del carácter sacramental de la iniciación mistérica.

Las propias fuentes clásicas así lo consignan, al menos en relación con el culto mitraico. La información procede de una pluma nada sospechosa de intentar favorecer el credo pagano, pues se trata del primero de los padres de la Iglesia, Tertuliano, quien considera el acceso al grado *miles* como un auténtico sacramento (*Sobre la corona* XII)[77] y los *leones* mitraicos también tienen lazos sacramentales (*Contra Marción* I, 13, 5).[78]

Ciertamente no podemos ser mucho más explícitos, porque el problema planteado, como tantos otros, es radicalmente incorrecto. Intentamos establecer la existencia o no de una categoría «religiosa» cristiana en la praxis mistérica, cuando en realidad los cristianos contemporáneos a los misterios hubieran sido incapaces de establecer con claridad el significado de lo sacramental[79] y los ritos que lo componen para el propio cristianismo. En efecto, éste constituye uno de los asuntos favoritos en las controversias internas a lo largo de la historia de la Iglesia.[80]

Por consiguiente, debemos restringir el valor semántico del término al que tenía en el período de coexistencia de los misterios y el cristianismo. Llanamente dicho, bastaría con referirse a la definición de Agustín: «... signa, cum ad res divinas pertinent, sacramenta apellantur» (Aug. *Epistolae* 138). Ahí queda englobado todo aquello que históricamente había tenido relación con el término. La suma depositada en términos judiciales se ha convertido en el compromiso personal con la divinidad, que no se puede deshacer a voluntad (la separación del cargo sacerdotal o del obispado se dice *a sacramento removere*, por ejemplo, Amm. XV, 7,7), pues es una obligación solemne (*amicitiae sacramentum* en Petronio LXXX, 4) e implica la observancia del secreto inherente a las cosas sagradas, mandamiento específico de los misterios.

En tales circunstancias no queda más alternativa que aceptar que los misterios eran sacramentales[81] y que compartían ese escenario conceptual con el emergente cristianismo que, a lo largo del tiempo, habría de proporcionar nuevos contenidos y significados al término.[82]

Da la impresión de que la persistencia del hecho diferencial cristiano es más un deseo que una realidad histórica. En efecto, tal y como hemos visto la situación, las diferencias del cristianismo con respecto a los misterios no son más graves que las que hacen distintos a cada uno de los otros cultos. Sin embargo, las tendencias más recientes de la nueva apologética han encontrado un procedimiento adicional para preservar la originalidad del cristianismo, lo que podemos denominar el «préstamo inverso», una moderna versión del argumento diabólico de Justino.

5. Del préstamo inverso a la comensalidad

Básicamente, el asunto consiste en retomar el criterio de que la mayor antigüedad indicaría la orientación del préstamo. Es el fundamento utilizado por Dupuis, según hemos visto al comienzo de este capítulo, y desarrollado por la escuela de la Historia de las Religiones. Entonces, con una visión demasiado plana y una perspectiva esquemática, se partía del falso principio de que todo lo pagano era previo a lo cristiano.

El larguísimo debate sostenido desde entonces ha servido, entre otras cosas, para mostrar que en la documentación mistérica anterior al cambio de era no están presentes la mayor parte de los temas que conforma la controversia teórica con el cristianismo. Por consiguiente, es destacable la sustancial contemporaneidad de los sistemas religiosos que analizamos.

Pero profundizando algo más se aprecia que los escritos cristianos preceden casi siempre a los testimonios paganos que se aducen para demostrar la precedencia mistérica. Las trincheras se han intercambiado los combatientes.

Ya desde las primeras fases de la controversia actual algunos autores como Cumont habían aceptado la adopción de aspectos cristianos por parte de los misterios, como, por ejemplo, la reelaboración de las fiestas metróacas en el mes de abril frente a la celebración cristiana de la Pascua[83] en lo que fue seguido, con ciertas matizaciones por algunos estudiosos.[84] Pero las argumentaciones habrían de acrecentarse a partir de la década de los sesenta.

Primero quedó sembrada la duda al señalarse que el parecido de la tan traída y llevada fórmula del mitreo de Santa Prisca, «et nos servasti [eternali] sanguine fuso», podría haber sido una interferencia cristiana. Después se produjo un golpe más sonado cuando Duthoy propuso que las modificaciones que dan lugar a la última fase del taurobolio, la que guarda mayores analogías con el bautismo y a la que se refieren los autores cristianos, se había producido por influencia del nuevo credo.[85] Nada tiene de extraño que una transformación en el ritual metróaco acaecida hacia el año 300 haya podido inspirarse en la idea cristiana del bautismo por inmersión, tal vez incluso en coincidencia con un proceso de reinterpretación del mito en el que se mitiga la importancia de la muerte de Atis para celebrar específicamente su reunión con Cibeles.* Pero lo cierto es que la iniciación en los misterios frigios era anterior a la modalidad del taurobolio propia del siglo IV y que ese proceso iniciático participaba de los contenidos religiosos que se han señalado antes.

* Borgeaud (*La Mère des Dieux*, p. 80) sostiene que ese proceso es consecuencia de la influencia cristiana; sin embargo, el carácter fragmentario de nuestra información no permite ser demasiado rigurosos con las conclusiones obtenidas por el silencio de las fuentes. La exaltación de la unión eterna de Atis y Cibeles, en concordancia con la lectura que he propuesto para la pátera de Parabiago, es un buen modelo para los fieles, a los que no necesariamente se oculta la pasión previa del dios redimido. Que la exaltación de la muerte haya sido un útil instrumento ideológico y propagandístico en el cristianismo no debe conducir a la exigencia de que los seguidores de otros cultos disfrutaran con los mismos temas iconográficos.

Del mismo modo, el resurgimiento del mitraísmo en la segunda mitad del siglo I d.C.[86] y, por lo tanto, contemporáneamente o con ligera posterioridad al cristianismo paulino, no implica necesariamente que el círculo de Antíoco IV en Roma se hubiera inspirado en el pensamiento apostólico para la configuración de su nueva religión.[87]

Así pues, desde la perspectiva que proporcionan un cambio tardío en el ritual y el proceso formativo de un culto mistérico, podemos sugerir para el préstamo inverso una cautela similar a la que es conveniente para el préstamo directo. Si en el surgimiento del mitraísmo una posición escéptica con respecto al préstamo inverso parece más que razonable y en la reforma del taurobolio, en cambio, podemos ser proclives, es porque los préstamos y las interferencias pueden ser más o menos verosímiles en función de los registros en los que se manifiestan.[88]

No resulta demasiado creíble que se haya organizado un nuevo culto como réplica a otro para intentar mitigar su potencial crecimiento y que para ello se hayan reproducido los fundamentos de su sistema de creencias y se hayan imitado sus rituales. Lo que era correosamente válido para defender la puridad del cristianismo lo ha de ser en la misma medida para el mitraísmo, de modo que la invectiva de Nock contra el préstamo directo resulta ahora igualmente irónica en la dirección opuesta, pues lo ridículo cambia con facilidad por el punto de mira. La descalificación de Nock se basaba en que no podría haber muchas cosas más curiosas «que la imagen de Pablo siguiendo atentamente lecciones estoicas en Tarso o haciendo indagaciones sobre el mitraísmo para posteriormente enriquecer el cristianismo desde esas fuentes».[89]

No cabe duda de que el contacto cultural no funciona de esa manera. Recordemos a Pablo rasurándose en Cencreas y no en Jerusalén.

De pronto, y casi sin quererlo, se ha cerrado el círculo del capítulo, pues nos encontramos en el punto de partida, dándole la razón a Justino y Tertuliano a propósito del demoníaco espionaje religioso. En efecto, no es históricamente verosímil; pero esta reducción al absurdo contribuye a una mejor percepción de los problemas inherentes al préstamo inverso.

Éste sólo sería aceptable a partir del momento en que el cristianismo resultara una alternativa peligrosa sociológicamente hablando; es decir, cuando su oferta religiosa hubiera comenzado a ser suficientemente atractiva para las poblaciones del Imperio, como para que interesara a los misterios la incorporación de modificaciones en los rituales o incluso en su imagen de la vida de ultratumba. Y eso se traduce en números. La notoriedad de los cristianos, desde un punto de vista demográfico, comenzaría a ser evidente en el siglo III.[90] Pero a esa altura de la evolución de los cultos que estamos estudiando la convivencia se había ido intensificando conforme los misterios y el cristianismo ampliaban el número de gentiles que incorporaban a sus filas. Esas nuevas incorporaciones sólo habían sido posibles por la progresiva adaptación de los nuevos cultos a las necesidades espirituales de sus potenciales seguidores, así como la modificación de éstas en virtud de los nuevos

postulados religiosos que se difundían por el Imperio romano. Todo ello había contribuido probablemente a un cierto deterioro en las prácticas religiosas tradicionales, lo que habría sido el fundamento del decreto de Decio sobre el sacrificio en 250 y que habría tenido como consecuencia su famosa persecución.[91]

Pero, en lo que a esta investigación afecta, la característica más peculiar de la atmósfera religiosa reinante, por la trascendencia que habría de tener, es la tensión soteriológica individual que se traduce en las distintas proposiciones de un Más Allá en el que el fiel se reconoce a sí mismo en estado feliz. Para lograrlo se postulan ritos que van variando su significado simbólico y real sin necesidad de recurrir a imitaciones de otros cultos, sino sencillamente mediante su adaptación a las cambiantes condiciones ideológicas e históricas, como corresponde a los procesos de contacto religioso.[92]

Justamente la coincidencia de los condicionantes históricos es la que en mi opinión puede explicar de modo satisfactorio otra analogía que no ha sido frecuentemente introducida en el debate. En efecto, en el concilio de Nicea del año 325 se estipula que los eunucos no pueden formar parte del clero cristiano. La prohibición tiene por lo menos dos perspectivas interesantes para nosotros. Por un lado, como admite la práctica totalidad de la crítica, parece claro que se trataba de un modo de evitar el pecado sexual por parte del sacerdocio. Así la ablación de los genitales se convierte en el más eficaz procedimiento para cumplir radicalmente la prescripción del voto de castidad. Por otro lado, es asimismo cierto que el sacrificio derivado de la continencia sexual pierde su plenitud en el momento en el que se opta por el doloroso atajo que erradica la tentación. Los padres nicenos, sin duda, buscaban la santidad del clero y en ello se basa el veto a los castrados. Sin embargo, los habitantes del Imperio romano contemporáneos al concilio de Nicea habían de tener bien clara la imagen de que el clero de la Magna Mater estaba compuesto, al menos en parte, por emasculados con su aureola de santidad para los feligreses que veían en ellos émulos de Atis, o de sordidez para quienes seguían la propaganda denigratoria de sus oponentes. No ha de extrañar que los padres conciliares establezcan una prohibición que diferencia drásticamente a ambos cleros.

Pero aún insistiría más en el asunto, pues estoy persuadido de que la exigencia del martirio continuo encierra una barrera silente al transfuguismo religioso. Al socaire de los vientos originados por el edicto de Milán del año 313 por el que se establece la igualdad entre los cultos y la creciente mejora de las condiciones políticas de los cristianos, caracterizada, por ejemplo, a través de su acceso a las magistraturas más altas del estado desde el año 323, es probable que miembros del clero de otros cultos desearan mantener sus ventajas sociales y económicas adhiriéndose al credo triunfante. No tenemos testimonios que corroboren esta hipótesis, pero sigue viva en mí la sospecha de que quienes habían accedido al clero metróaco atraídos por la relevancia social que ello suponía, optaran ahora por los puestos sacerdotales del valor religioso en alza. El peligro del transfuguismo va desapareciendo

conforme disminuye la importancia social del cibelismo y por ello, quizá, no se alude directamente a él en la documentación. Sin embargo, el problema de la emasculación de los sacerdotes persiste en el tiempo. De hecho los eunucos aparecen ya en el Evangelio de Mateo y son objeto de un erudito comentario de Cristóbal Justelo en 1643 en su edición del códice de los cánones de la Iglesia universal redactado por Dionisio el Exiguo a comienzos del siglo VI.[93] De todo esto se deriva que los problemas suscitados en el seno de la Iglesia del siglo IV por los eunucos responden a un ambiente general, compartido por todas las religiones de la época, que reclamaban de su sacerdocio una intachable conducta sexual.

En tales condiciones, no creo que el término que mejor describa la situación de este peculiar contacto religioso que caracteriza al Imperio romano sea el concepto de «préstamo» —independientemente de la dirección que cada cual quiera darle—, sino más bien el de «comensalidad» en el mismo pesebre en el que encontraban el alimento requerido para satisfacer a sus fieles y en el que vertían su propio nutriente ideológico.[94] De este modo, tras haber realizado sus respectivas aportaciones, cada culto se retiraba del comedero común con concentrados alimenticios de proteínas espirituales similares, aunque aderezados con coloridos y formatos distintos, que los caracterizaban como religiones diferentes.

En realidad, es a ese proceso al que hemos dado en llamar, con mayor formalidad, «transferencias» que se producían en el ambiente espiritual de unas condiciones históricas determinadas, es decir, el «pesebre» que permite superar plásticamente las relaciones de superioridad o hegemonía que se derivaban de toda la polémica, en gran medida falseada, sobre los préstamos.[95] Al alimentarse en el mismo ambiente, los cultos de la época poseen concomitancias innegables,[96] por más que algunos se empeñen en lo contrario, y flujos de transferencias en lo formal y en lo conceptual demasiado complejos como para quedar plasmados en un término transaccional límpido, como es el de préstamo. Éste requiere un culto predominante capaz de nutrir y un receptor que resignadamente acepta. El cariz del debate así establecido hacía inevitable ese fatal efecto de superioridad y humillación entre unos y otros cultos causante de una formidable corriente antagónica a la comparación como método de acceso al conocimiento.

Llegados a este punto tenemos posiblemente la capacidad de volver en solitario sobre nuestros pasos para otorgarnos una construcción personal sobre el contexto religioso en el que se desenvolvió el cristianismo en los primeros siglos de su existencia.

NOTAS

1. *Religión y misterios* (pp. 19-32)

1. C. Geertz, «Religion as a Cultural System», en M. Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, 1966, pp. 1-46, como ejemplo de definición sustantiva. Un modelo de definición funcional *ibid.*, M. Spiro, «Religion: Problems of definition and explanation», pp. 85-126. Geertz es, con justicia, el más influyente de los estudiosos de la antropología de la religión. Sigue siendo imprescindible la iniciación sociológica a través de E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912 por su concepto básico de la religión como administración de lo sagrado, además de su análisis sobre lo religioso, fundado sobre el mito y el rito (y cuanto le es análogo: p. 28 en cursiva): «De la définition des phénomènes religieux», *L'Année Sociologique*, 2 (1898), pp. 1-28. Como introducción a las perspectivas fenomenológicas: G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, 1964; C. J. Bleeker, *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden, 1963. Una introducción a los problemas relacionados con la definición de la religión, por ejemplo, en M. B. McGuire, *Religion: The Social Context*, Belmont, 1987, pp. 5-12; más enriquecedor: Y. Lambert, «La "Tour de Babel" des définitions de la religion», *Social Compass*, 38.1 (1991), pp. 73-85, así como —más puntualmente— J. V. Spickard, «A Revised Functionalism in the Sociology of Religion: Mary Douglas's Recent Work», *Religion*, 21 (1991), pp. 141-164. También es digno de mención R. B. Finnestad, «Religion as a Cultural Phenomenon», en G. Englund, ed., *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*, Upsala, 1987, pp. 73-96; una invitación a la reflexión global es proporcionada por G. Flood, *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, Londres-Nueva York, 1999. De enorme interés para pulsar el estado de la cuestión son los dos volúmenes publicados en los suplementos de la revista *Numen*: T. A. Idinopulos y B. C. Wilson, eds., *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, Studies in the History of Religions (*Numen* Book Series) 81, Leiden, 1998, y J. G. Platvoet y A. L. Molendijk, eds., *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*, Studies in the History of Religions (*Numen* Book Series) 84, Leiden, 1999. Sin gran empeño teorético, pero con su aguda y acostumbrada precisión afirma R. Gordon: «I take it for granted, unlike Cumont, that religion is a rational enterprise: it seeks to impose specific cognitive "grids" upon the experience of the believer, and employs specific means to reinforce its categories in so far as these are not already shared not much more widely within the society in which it exists» («The sacred geography of a *mithraeum*: the example of Sette Sfere», *Journal of Mithraic Studies*, 1 [1976], pp. 119-165 = R. Gordon, *Image and Value in the Graeco-Roman World. Studies in Mithraism and Religious Art*, Aldershot, 1996). Entre las lecturas más conformadoras de criterio he de citar a B. S. Turner, *Religion and Social Theory. A Materialist Perspective*, Guildford, 1983 (edición revisada en 1991) y, de nuevo, R. L. Gordon, de quien en este momento deseo destacar un trabajo sumamente iluminador: «The Real and the Imaginary: Production and Religion in the Graeco-Roman World», *Art History*, 2 (1979), pp. 5-34 (= *Image and Value in the Graeco-Roman World. Studies in Mithraism and Religious Art*, Variorum, Aldershot, 1996); la interdependencia de la religión con otros sistemas culturales queda así por él definida: «For the

cognistivist, religion is one of the central and most important codes in a society. That it not, of course, to say that it is in any way autonomous, since it is linked in all sorts of ways to others, alimentary, reproductive, linguistic codes for example. But it is central (specially in a traditional society) inasmuch as it articulates for its adherents the scope and nature of power, both "vertically" between us and the divine world and "horizontally" between men» (p. 17). «We can perhaps understand religion, in this context, as a specialized sub-system of language focused upon the category "power"» (p. 19).

2. Aquí he de manifestar algunas de mis dependencias. Puedo estar o no de acuerdo con sus contenidos, pero todos han contribuido en mi reflexión: véanse las sugerentes introducciones de G. Filoramo a la excelente colección de textos tomados de R. Pettazzoni: *Miti e leggende*, 6 vols., Perusa, 1990-1991; Durkheim, *Les formes élémentaires*, París, 1912; C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, 1961; G. S. Kirk, *Myth, its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Cambridge, 1970 (trad. española, Barcelona, 1973); A. E. Jensen, *Myth and Cult among primitive Peoples*, Chicago, 1973; las relaciones de dependencia entre el mito y el ritual son objeto de reflexión en J. Fontenrose, *The Ritual Theory of Myth*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1966, donde desarrolla su crítica a los ritualistas y su percepción mecanicista; G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, 1973; D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Roma, 1978, especialmente el capítulo IX, que da título al volumen; G. Ferraro, *Il linguaggio del mito. Valori simbolici e realtà sociale nelle mitologie primitive*, Milán, 1979; M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, París, 1981; M. Godelier, *La production des grands hommes*, París, 1982; a partir de su sublimación de la violencia, R. Girard entiende el mito como sistema de representación perseguidora, donde se instala un mal originario, con la intención de alejarlo, como al cabrón mensajero que es la víctima propiciatoria: «Qu'est-ce qu'un mythe?», en *Le bouc émissaire*, París, 1983, pp. 37-67 (para mayor información en el apartado «Religión y ritual»). Desde otras perspectivas, como aplicación metodológica es interesante la lectura de H. Limet y J. Ries, eds., *Le mythe, son langage et son message. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve, 1981*, Homo Religiosus 9, Lovaina, 1983; es sumamente formativa la colección de artículos que constituyen la *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, A. Dundes, ed., Berkeley-Los Ángeles, 1984; véase también, B. Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge, Mass., y Londres, 1986, especialmente a partir de la página 41, donde analiza las relaciones del mito con el cuerpo social. De J.-P. Vernant (por ejemplo), *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974. Inolvidable, P. Lévêque, *Bêtes, dieux et hommes. L'imaginaire des premières religions*, París, 1985, especialmente, pp. 117 ss. (Huelva, 1998); W. F. Otto, *Essais sur le Mythe*, Mauvezin, 1987; *Le Mythe et le Mythique. Colloque de Cerisy*, París, 1987, con una destacable contribución de G. Durand en la que se reflexiona sobre el cambio histórico y el cambio mítico. Para una panorámica de las escuelas dedicadas a estos estudios: J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Múnich, 1961, que comienza desde los presocráticos; para la historiografía más reciente: I. Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, Iowa, 1987; en último lugar he leído con agrado la crítica y refrescante «estructura S» de A. Testart, *Des myths et des croyances. Esquisse d'une théorie générale*, París, 1991.

3. Véase, para este asunto, por ejemplo, *Mythology and cosmic order*, R. Gothóni y J. Pentikäinen, eds., Studia Fennica Rev. of Finnish Ling. and Ethnol., XXXII, Helsinki Finn. Lit. Soc., 1987. Recomendaría asimismo el sugerente trabajo de J.-P. Cèbe, «Chaos et cosmos dans les civilisations traditionnelles et antiques: le mythe et ses prolongements», *Cahiers des Études Anciennes*, 28 (1993), pp. 111-122, que proporciona una imagen global de la oposición entre los términos y sus proyecciones simbólicas. Este tema sigue siendo objeto de atención entre los investigadores dedicados al universo religioso, recuérdese, por ejemplo, el reciente estudio que sobre Marullus ha realizado C. Harrauer, *Kosmos und Mythos. Die Weltgotthymnen uns die mythologischen Hymnen des Michael Marullus (Text, Übersetzung und Kommentar)*, Viena, 1994. Otra dimensión diferente, vinculada a la percepción antropológica actual, pero ajena al interés directo de lo que aquí se discute: W. C. Roof, ed., *World Order and Religion*, Albany, 1991.

4. La idea general de los cambios experimentados por las formas religiosas locales, incluso aquellas que no se pusieron en movimiento, quedó bien dibujada por J. Z. Smith, «Native Cults in the Hellenistic Period», *History of Religions*, 11 (1971), pp. 236-249.

5. Véanse en este sentido los dos capítulos (8 y 9), magistrales y vanguardistas, de R. Gordon, «The Veil of Power: emperors, sacrificers and benefactors» y «Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits», en M. Beard y J. North, *Pagan Priests*, Londres, 1990, pp. 201-231 y 233-255. Para una visión de la piedad personal y su evolución en el mundo griego hasta la época imperial romana es imprescindible el riquísimo estudio de H. S. Versnel, «Religious Mentality in Ancient Prayer», en H. S. Versnel, ed., *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981, pp. 1-64. Una introducción interesante al funcionamiento de las religiones paganas es la de K. Dowden, *European paganism. The realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*, Londres, 2000.

6. En realidad, se trata de un falso problema, tal y como planteó lúcidamente J. North, «Conservatism and Change in Roman Religion», *Papers of the British School at Rome*, 44 (1976), pp. 1-12; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979; K. Hopkins, *Death and Renewal*, Cambridge, 1983, pp. 82-83. Véanse las referencias de la nota 9 del capítulo 4.

7. Creo que es pertinente la expresión de esta aparente sutileza que me impide suscribir la opinión de W. Burkert (*Les cultes à mystères dans l'antiquité*, París, 1992, p. 10) cuando niega a los misterios el carácter de verdaderos sistemas religiosos, pues habría que puntualizar en qué momento. Llega incluso a comparar la iniciación a la experiencia de quien realiza el Camino de Santiago (p. 21). Sin duda, se refiere a una experiencia de peregrinación como la que exponen V. y E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Nueva York, 1978 (a propósito, considero de gran interés las observaciones de R. Gothóni, «Pilgrimage = Transformation Journey», en T. Ahlbäck, ed., *The Problem of Ritual*, Estocolmo, 1993, pp. 101-115, pues al interpretar la peregrinación como un «viaje de transformación» elimina la puntualidad del rito iniciático en el que convergen tanto el viaje —a lo largo de la preparación— como el rito de paso —la iniciación— propiamente dicho). Por su parte, R. Turcan (*Les cultes orientaux dans le monde romain*, París, 1989) parece adoptar una posición próxima a la de Burkert, aunque es menos explícito. Algo similar ocurre con M. L. Freyburger-Galland, G. Freyburger y J. C. Tautil (*Sectes religieuses en Grèce et à Rome*, París, 1986), aunque oponen tan abiertamente las manifestaciones religiosas mistéricas a las oficiales que parecen asumir una suerte de yuxtaposición religiosa. Al mismo tiempo, remitiría a las sucintas matizaciones de G. Sfameni Gasparro, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, EPRO 103, Leiden, 1985, p. XVI, que aprecia una diferencia real entre Mitra y los restantes cultos, siendo la primera una verdadera «religión mistérica». Reitera sus puntos de vista en el ambiguo «I misteri di Mithra: Religione o culto?», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 93-102, con cuyo fondo coincido, pero por argumentos distintos.

8. El asunto ciertamente no es sencillo, pero quizá debamos reflexionar una vez más desde el estímulo proporcionado por H. Willoughby, *Pagan Regeneration*, Chicago, 1929, p. 33: «The most nearly exact procedure would seem to be to emphasize those fundamental aspects of the mystery type of religion which were characteristic of all the cults in common and to balance this with a detailed investigation of the idiosyncrasies of each particular cult» (acotado por D. H. Wiens, «Mystery Concepts in Primitive Christianity and its Environment», *ANRW*, II 23.2, p. 1249).

2. *Los sistemas de creencias en los misterios* (pp. 33-122)

1. Algunos artículos del Homenaje a Vogt ya han hecho esa revisión bibliográfica o de interpretación: B. Metzger, «A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924-1977», *ANRW*, II, 17.3, 1984, pp. 1.259-1.423; *ibid.*, R. Beck, «Mithraism since Franz Cumont», 17.4 (1984), pp. 2.002-2.115; etc. Aunque más antiguas, conviene tener pre-

sentes las actualizaciones de R. Pettazzoni («Les mystères grecs et les religions à mystères de l'antiquité. Recherches récentes et problèmes nouveaux», *CHM* II, 2 (1954), pp. 303-312 y 661-667) y de B. M. Metzger, «Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity», *HThR*, 48, 1955, pp. 1-20) y, sobre todo, la revisión de R. L. Gordon, «F. Cumont and the Doctrines of Mithraism», *Mithraic Studies*, I, Manchester, 1971, pp. 215-248.

2. A. Brelich («Politeismo e soteriologia», en S. G. F. Brandon, ed., *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation presented to E. O. James*, Manchester, 1963, pp. 37-50) y H. Frankfort («The Dying God». Inaugural Lecture as Director of the Warburg Institute and Professor of the History of Pre-Classical Antiquity in the University of London, 10 de noviembre de 1949, *JWI*, 21, 1958, pp. 141-151) han realizado críticas puntualizaciones en este sentido, otorgando una dimensión más amplia al problema suscitado. Niegan de un modo u otro el carácter salutífero de Mitra R. Bultmann (*Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, París, 1969, p. 173) y K. Prümm (*Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Roma, 1954, pp. 313 ss.). Pero tendremos ocasión de regresar a este problema más detenidamente. La lectura de *El asno de oro* me obliga a mantener una posición escéptica con respecto a la opinión de estos autores; aduzco, no obstante, los textos pertinentes a mi posición algo más abajo. La capacidad de superación del destino por los dioses mistéricos —aunque el caso de Mitra presenta cierto particularismo— no genera mayores dificultades para el autor del estudio más extenso sobre estas cuestiones: A. Magris, *L'Idea di Destino del pensiero antico*, 2 vols., Università degli Studi di Trieste, Fac. Magisterio, Vago di Lavagno, 1985, pp. 505 ss.

3. W. Peek, *Der Isishymnus von Andros*, Berlín, 1930; D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, Berlín, 1961, p. 74; J. G. Griffiths, *The Isis-Book, (Metamorphoses, book XI). Apuleius of Madauros*, EPRO 39, Leiden, 1975, p. 243. De modo general, véase: J. Bergman, «I overcome Fate, Fate Harkens to Me», *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*, H. Ringgren, ed., Estocolmo, 1967, donde se expresa cómo Isis no sólo es Señora del Destino, sino el propio Destino. El término *salus* en el isismo comprende una vida segura y protegida en este mundo y en el siguiente, afirma, contundente J. G. Griffiths, *The Divine Verdict. A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions*, Suppl. *Numen*, 52, Leiden, 1991, p. 323.

4. D. L. Page, *Select Papyri III. Literary papyri. Poetry* (Loeb), 1970 (1941), nº 96 (= *Pap. Berol.* 10525); M. Totti, *Ausgewälte Texte der Isis-und Sarapis-Religion*, Hildesheim, 1985, nº 12.

5. J. H. W. Liebeschuetz, «La religione romana. 3. Il culto orientale», *Storia di Roma. 2. L'Impero Mediterraneo. III. La cultura e l'Impero*, Turín, 1992, p. 251. Aquí se podrá encontrar un punto de vista ponderado, en el que se busca el equilibrio entre las posiciones que, consciente o inconscientemente, toman al cristianismo como elemento referencial.

6. Puesto que mi objetivo no ha sido estudiar la sociología de los misterios (me gustaría prometer que serán objeto de atención en un futuro libro sobre los misterios en Hispania), permítaseme remitir a los interesados a los tres compendios que afectan a nuestros dioses: K. Schillinger, *Untersuchungen zur Entwicklung des Magna Mater-Kultes im Westen des römischen Kaiserreiches* (Diss.), Constanza, 1979; F. Mora, *Prosopographia isiaca. Prosopografia storica e statistica del culto Isiaco* 2 vols., EPRO 113, Leiden, 1990; M. Clauss, *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart, 1992.

7. Véase a este respecto el clásico inevitable: A. van Gennep, *Les rites de passage*, París 1909; como avanzadilla introductoria se puede acudir al desigual: *Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvaine-La-Neuve, 20-21 nov. 1984*, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986, con interesantes aportaciones sobre los ritos de tránsito en las religiones mistéricas; es necesario mencionar asimismo: U. Bianchi, ed., *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order*, Roma, 1986. No obstante, estas cuestiones son tratadas con mayor especificidad en el apartado de la iniciación.

8. Cf. la recopilación de ejemplos aducidos por M. Malaise, «L'expression du sacré dans les cultes isiaques», en *L'expression du sacré dans les grandes religions III*, J. Ries, ed., Lovaina, 1986, pp. 25-107, especialmente 27 ss.

9. La bibliografía al respecto es abundantísima, baste por ello, de momento, con citar el magnífico trabajo de Gordon, «The sacred geography of a *Mithraeum*», p. 145. El asunto continúa siendo de interés básico en los estudios mitraicos, como se pone de manifiesto por las constantes «descodificaciones» del aparato iconográfico. Sirva como ejemplo el reciente y, con razón, discutidísimo trabajo de D. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Nueva York-Oxford, 1989 (edición alemana revisada, Stuttgart, 1998); en cualquier caso, participa de la interpretación dominante, que considera el sistema mitraico como producto de un ejercicio intelectual construido por un grupo reducido de personas y en un momento único; es muy posible que así fuera, según tendremos ocasión de ver, pero no perdamos de vista la perspectiva defendida por E. Will (*CRAI*, 1990, 285) de que no son los teólogos los que crean las religiones, sino éstas las que suscitan teólogos (y, por mayor precisión, sigo afirmándolo a pesar del caso de Serapis, que podría ser considerado favorable a la posición contraria). Al mismo tiempo, es igualmente necesario remitir al estupendo libro de R. Beck, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, EPRO 109, Leiden, 1988, donde se analizan las relaciones entre los grados iniciáticos y las constelaciones que, además, se proyectan en la estructura del culto y de los ritos; Ulansey modifica el planteamiento de Beck al considerar a Mitra como la constelación Perseo, lo que tiene un alcance nulo desde la óptica de los contenidos religiosos. La «extravagancia» de Ulansey reside, más bien, en su escasamente matizada conclusión.

10. Es en este contexto en el que Macrobio interpreta las fiestas de Atis como un simbolismo solar; Arnobio V, 24; Marciano Capela II, 192; Proclo, *Himno al Sol*, 25; *Carmen contra paganos*, v. 109. «In Roman times Attis partially became a Sun god», afirma lacónicamente M. J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, EPRO, 9, Leiden, 1966, 6. Para mayor abundamiento se puede consultar J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IV^e^ siècle*, EPRO 58, Leiden, 1977, p. 665; una revisión del problema en R. Turcan, «Attis Platonicus», en E. N. Lane, ed., *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, RGRW 131, Leiden, 1996, pp. 87-403.

11. G. Sfameni Gasparro, «Interpretazioni gnostiche e misteriosofiche del mito di Attis», *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel*, EPRO 91, Leiden, 1981, pp. 376-411. La autora, además, incorpora el plato de Parabiago al debate como testimonio de la concepción del universo previa al s. IV, pues acepta la fecha inverosímil de época Antonina (p. 389). A pesar de ello, su interpretación del proceso de formación del pensamiento misteriosófico en torno a Atis es completamente aceptable.

12. Cf. H. Kees, «Das Eindringen des Osiris in die Pyramidentexte», *The Pyramid Texts*, IV, 1952, pp. 123-140.

13. Cf., por ejemplo, Plutarque, *Oeuvres Morales*, V.2, *Isis et Osiris*, texte établi et traduit par C. Froidefond, París, 1988, p. 15.

14. No hay certeza de que la práctica se diera en época faraónica al margen de la familia real (J. Cerny, «Consanguineous Marriages in Pharaonic Egypt», *JEA*, 40, 1954, pp. 23-29); en el período grecorromano se generaliza (H. I. Bell, «Brother and Sister Marriage in Graeco-Roman Egypt», *RIDA*, 2, 1949, pp. 83-92; Griffiths, *Plutarch's De Iside*, pp. 308-309).

15. Griffiths sostiene que todo el pasaje sobre la obra civilizadora de Osiris está copiado del de Dioniso (*Plutarch's De Iside*, p. 56), cf. asimismo Froidefond, en *Plutarque*, París, 1988, pp. 68 ss. Las fuentes están exhaustivamente recogidas por R. Merkelbach, *Isis Regina — Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart-Leipzig, 1995, capítulo 3, pp. 37 ss.

16. Griffiths, *Plutarch's De Iside*, pp. 321-324.

17. Cf. P. Montet, *Byblos et l'Égypte*, París, 1928, p. 271, donde se documentan las relaciones desde la IV dinastía; como visión idealizada de la época, J. Pirenne, *Histoire de la Civilisation de l'Égypte Ancienne*, París, 1961, pp. 54 ss. Más ponderado con las informaciones arqueológicas: I. E. S. Edwards, «The Early Dynastic Period in Egypt», *CAH* I, 2, 1985 (1971), p. 45 ss. Reciente valedor de la historicidad del relato: M. Silver, «The Mythical Conflict Between Osiris and Seth and Egypt's Trade with Biblos During the Old Kingdom», *Ancient Economy in Mythology: East and West*, M. Silver, ed., Savage, Maryland, 1991, pp. 193-

215, para quien las claves del mito no están en el simbolismo funerario, sino en el comercial, ya que cada uno de los dioses representa un vector de las actividades económicas, según se desprende de otros testimonios concurrentes.

18. J. G. Frazer, *The Golden Bough. Part IV: Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*, 2 vols., Londres, 1976 (1914), por ejemplo, vol. 1, p. 32; 2, p. 127; especialmente, p. 22, donde expone la posibilidad de que Osiris haya sustituido a Adonis, aunque en su opinión tal eventualidad es poco probable y se inclina a pensar que todo es producto de un malentendido. Véase, además, Griffiths, *Plutarch's De Iside*, p. 320.

19. Cf. Griffiths, *Plutarch's De Iside*, p. 315, donde cita a Eliano, *Sobre la naturaleza de los animales* XI, 10, y Jenofonte de Éfeso V, 4. Agrega Froidefond, *Moralia* 592 C; Calímaco, *Epigrammata* I, y Evangelio de Mateo, 21, 15-16.

20. Cf. V. Tran Tam Tinh, *Isis Lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, EPRO 37, Leiden, 1973. Véase Merkelbach, *Isis Regina-Zeus Sarapis*, capítulo 6, pp. 87-93.

21. Griffiths, *Plutarch's De Iside*, pp. 328-329.

22. Cf. por ejemplo, Griffiths, *Plutarch's De Iside*, p. 337; Froidefond, 269 (n. 7); Merkelbach, *Isis Regina-Zeus Sarapis*, p. 88. Sobre Horus es imprescindible el excelente estudio de W. Brashear, «Horos», *Reallexikon für Antike und Christentum*, 16 (1994), cols. 574-597.

23. *Op. cit.*, p. 317.

24. La legitimidad para emplear el término isíacos está avalada por su utilización en la propia Antigüedad. Valga como testimonio el de Suetonio (*Domiciano* I, 4) o las inscripciones pompeyanas (*CIL* IV, 787, por ejemplo).

25. Griffiths, *Plutarch's De Iside*, p. 344.

26. Así lo ha defendido con acierto, en mi opinión, Griffiths, *Plutarch's De Iside*, p. 345, frente a la mayor parte de la crítica. Véase, por ejemplo, Froidefond, 270, n. 5.

27. Aparece, sin embargo, ayudando a Horus para el triunfo en Diodoro I, 88, 6, pero la mención es demasiado escueta como para revocar la afirmación realizada en texto.

28. La confusión que tal fenómeno genera induce a error a los propios mitógrafos egipcios, como se pone de manifiesto en el papiro Chester Beatty; cf. G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, París, 1949, p. 195, n. 72.

29. Apolodoro, *Biblioteca*, II, 1, 3; Pausanias, II, 16, 1; III, 18, 13; Ovidio, *Metamorfosis*, I, 583 ss.; Higinio, *Fábulas*, 145, 149 y 155; Mitógrafo del Vaticano I, 18 (P. Dain, *Mythographe du Vatican I*, Besançon, 1995, p. 16).

30. Griffiths, *Plutarch's De Iside*, pp. 351 ss.

31. *Ibid.*, p. 349.

32. Papiro Chester Beatty, ln. 11, 1-12; documentadas también en un texto de la XII dinastía, cf. Lefebvre, *Romans*, p. 180; J. G. Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*, Liverpool, 1960; W. Barta, «Zur Reziprozität der Homosexuellen zwischen Horus und Seth», *Göttinger Miszellen*, 129 (1992), pp. 33-38; D. Montserrat, *Sex and Society in Ancient Egypt*, Londres-Nueva York, 1996, pp. 141-142.

33. En efecto, tanto el papiro Chester Beatty n° 1, como el Sallier IV.

34. Así lo indica en un controvertido pasaje Diodoro (I, 11, 1) en el que afirma que Isis es la luna y Osiris el sol. El fundamento etimológico es insostenible y por ello la crítica se ha opuesto a la consideración de Osiris como deidad solar. Creo que el rechazo es justo; sin embargo, pienso que el «disparate» de Diodoro es de carácter menor, si aceptamos que los elementos astrales primarios a los que se refiere, el sol y la luna, son no el faraón difunto Osiris, sino su hijo viviente, Horus, e Isis. La complejidad de las relaciones de parentesco en el mito podrían haber facilitado el «error» diodoreo, que se resuelve, en mi opinión, sin demasiada violencia mediante la explicación que propongo.

35. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, vol. 2, 7, pp. 30-48, especialmente pp. 96-114; T. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris* II, pp. 250-254; Frankfort, *Kingship and the Gods*, pp. 185-190; J. G. Griffiths, *The Origins of Osiris and his Cult*, Suppl. *Numen*, 40, 1980, pp. 163-170; J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, París, 1976, pp. 155-158. Pero el propio Griffiths ha defendido con sólidos argumentos que el carácter agrario de Osiris no de-

bía de ser muy antiguo, pues de hecho no aparece asociado a la cebada hasta el Reino Medio (*Papiro Dramático del Rameseo* 29-33); la causa parece residir en la adecuación del calendario a las crecidas del Nilo: en principio, la resurrección de Osiris estaría conectada con la crecida (D. Bonneau, *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire (332 av. - 641 ap. J.C.)*, París, 1964, pp. 245-248; cf. asimismo Plutarco (*Is.* 39 = 366 C-D y 52 = 372 C), pero el progresivo desajuste del calendario termina haciendo coincidir la festividad con el decrecimiento, cuando comienza la actividad de la vegetación, de ahí que se vincule resurrección y ciclo vegetal. Evidentemente, también Isis está relacionada con la vegetación, pues según algunas tradiciones sus lágrimas originan la inundación. De modo más directo la vincula al orden agrario su identificación con la serpiente Renenutet, más conocida como Termutis; el *Papiro Jumilhac* (XXIII, 13) afirma que Isis se transforma en ureus, su animal sagrado (Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I, 26; Ovidio, *Metamorfosis* IX, 692-695; Apuleyo, *Metamorfosis* IX, 4; Eliano, *Sobre la naturaleza de los animales* IX, 31; Agustín, *La ciudad de.Dios* VIII, 26). Isis-Thermuthis no se atestigua hasta la época tolemaica, aunque pudo haberse generado en el Imperio Nuevo. Cf. M. Malaise, «Ciste et Hydrie, symboles isiaques de la puissance et de la présence d'Osiris», en J. Ries, ed., *Le symbolisme dans le culte des grandes religions*, Homo Religiosus 11, Lovaina, 1985, pp. 125-155.

36. Plutarco (*Is.* 32 = 363 D). Griffiths (*Plutarch's De Iside*, pp. 420-421) recoge la afirmación de algunos egipcios, para los que Osiris es el Nilo. Por ello, sus procesiones sagradas están siempre precedidas por un vaso lleno de agua (*Is.* 36 = 365 B); Eliano (*Sobre la naturaleza de los animales* X, 46) repite la misma identificación; mientras que Heliodoro (*Etiópicas* IX, 9, 4) nos hace saber que Isis es la tierra y Osiris el Nilo. Porfirio (*apud* Eusebio, *Preparación Evangélica* III, 11, 51) señala que Osiris es considerado la potencia del Nilo. Orígenes (*Contra Celso* V, 38) recoge también la identificación, cuyo último testimonio corresponde a Salustio (*Sobre los dioses y el mundo* IV). Malaise, «Ciste et Hydrie», p. 129. Sobre la función del agua en el culto isíaco: R. A. Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, EPRO 87, Leiden, 1981, aunque niega cualquier propiedad del agua vinculada con el Más Allá (pp. 97 ss.).

37. Artemidoro, *Onir.* II, 39; allí mismo pero algo más adelante hace partícipe de análoga interpretación a Cibeles. Sobre la intervención divina en la conformación de los sueños y su relación con la salvación mistérica, véase M. J. Hidalgo, «Los oráculos y los sueños-visiones como vehículos de salvación en las novelas greco-romanas», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Héroes, semidioses y daimones*, ARYS I, Madrid, 1992, pp. 175-204.

38. L. Vidman, *Isis und Serapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes*, Berlín, 1970, p. 45, que constituye un excelente estudio de los aspectos históricos vinculados al culto. La idea de que el culto de Serapis había sido instaurado como instrumento de cohesión ya la había avanzado P. Jouguet, «La politique intérieure du Ier Ptolémée», *BIFAO*, 30, 1930, pp. 513-536.

39. La monografía sobre Serapis más compacta, sin duda desde la perspectiva iconográfica, sigue siendo la de W. Hornbostel, *Serapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, EPRO 32, Leiden, 1973. Como introducción general para los orígenes y asociaciones de Serapis con otros dioses, cf. J. H. Stambaugh, *Sarapis under the Early Ptolomies*, EPRO 25, Leiden, 1972; véase asimismo Merkelbach, *Isis Regina-Zeus Sarapis*, capítulo 5, «Osiris-Sarapis», 71-86. Entre los estudiosos que sentaron los principios para el análisis histórico cabe destacar a I. Lévy, «Sarapis», *RHR*, 60, 1909, pp. 285-298; 61, 1910, pp. 162-196; 63, 1911, pp. 125-147; 67, 1913, pp. 308-317. Una síntesis equilibrada en P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972, pp. 246-276.

40. Aunque Clemente de Alejandría (*Protréptico* IV, 48) atribuye la anécdota a Filadelfo y ya antes Tácito (*Historias* IV, 83-84) se había hecho eco de fuentes que señalaban a Ptolomeo III como introductor del culto. Eusebio es contradictorio en su información, por lo que es difícil a través de las fuentes tomar partido seguro. Cf. Stambaugh, *Sarapis*, pp. 6 ss.

41. Cf. Dunand, *Isis* I, pp. 46-47.

42. *Ibid.*, pp. 48-49.

43. Por ejemplo, Stambaugh, *Sarapis*, pp. 6 ss.; Dunand, *Isis* I, p. 48.

44. Así lo sostuvo ya U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit. I. Papyri aus Unterägypten*, Berlín-Leipzig, 1904-1921, pp. 77-89.

45. Dunand, *Isis* I, p. 50. Véase muy especialmente J. D. Ray, «The House of Osorapis», en P. J. Ucko, R. Tringham y G. W. Dimbleby, (eds.), *Man, Settlement and Urbanism*, Londres, 1972, 699-704, a propósito del culto en Menfis bajo Nectanebo I y II, basado en las excavaciones de los años 60. Sin duda fue un importante centro onírico-oracular. Cf. R. Gordon, s.v. «Sarapis» en la tercera edición del *Oxford Classical Dictionary*, 1999.

46. Stambaugh, *Sarapis*, pp. 27 ss.

47. Ps.Calístenes I, 32, 5-7.

48. F. Dunand, «Les répresentations de l'Agathodémon; à propos de quelques bas-reliefs du Musée d'Alexandrie», *BIFAO*, 167, 1967, pp. 37-38; *eadem*, *s.v.* «Agathodaimon», en *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I, Zúrich, 1981, 277-282. Me indica R. Gordon que agregue: G. Sfameni Gasparro, «Daimon and Tyche in the hellenistic religious experience», en P. Bilde *et al.*, eds., *Conventional Values of Hellenistic Greeks*, Studies in Hellenistic Civilisation 8, Aarhus, 1997, pp. 81 y 88-90.

49. M. Pietrzykowski, «Sarapis-Agathos Daimon», *Hommages Vermaseren* 3, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 959-966.

50. J. Alvar, «Isis y Osiris *daimones* (Plut., *De Iside*, 360 D)», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Héroes, semidioses y daimones*, ARYS 1, Madrid, 1992, pp. 251-252.

51. Sobre la helenización de Isis, cf. C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, II, 1969, pp. 885-886; Dunand, *Isis* I, pp. 66 ss.; *eadem*, «Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique», en *Le syncrétisme dans les religions grecque et romaine. Colloque Strasbourg 1971*, París, 1973, pp. 79-93.

52. Son fundamentalmente los autores cristianos que relatan la destrucción del serapeo alejandrino quienes más detalles señalan sobre estos menesteres: Rufino, *HE.* XI, 22-23; Sozomeno, *HE.* VII, 15; Sócrates Escolástico, *HE.* V, 16, 2-5; Teodoreto, *HE.* 22. No obstante, ya la visita de Vespasiano relatada por Suetonio antes de hacerse cargo del poder en Roma había suscitado abundante propaganda sobre el apoyo que Serapis le otorgaba y que servía de emulación de la visita de Alejandro al oasis de Siwa; cf. R. Lattimore, «Portents and Prophecies in Connection with the Emperor Vespasian», *CJ*, 29, 1931, pp. 441-449; A. Henrichs, «Vespasian's Visit to Alexandria», *ZPE*, 3 (1968), pp. 51-80; R. A. Wild, «The Known Isis-Sarapis Sanctuaries of the Roman Period», *ANRW*, II, 17.4, Berlín-Nueva York, 1984, pp. 1.755 ss. Específicamente sobre los mecanismos empleados en el templo para asombro de los espectadores, véase F. Thelamon, «Serapis et le baiser du Soleil», *Antichità Alto Adriatica*, 5 (1974), p. 243.

53. Vidman, *Isis und Serapis*, p. 45. Es lógico que entre los seguidores del siglo III aún no se documenten epigráficamente los egipcios nativos y que con posterioridad sean minoritarios en comparación con los griegos.

54. J. Scheid, *La religión en Roma*, Madrid, 1991, p. 102.

55. Su inmediata asociación con Asclepio y su total identificación posterior dan sobrada prueba de este carácter. Cf. Stambaugh, *Sarapis*, pp. 75 ss. Un buen ejemplo de esta asociación se encuentra en Ampurias: E. Sanmartí, P. Castañer y J. Tremoleda, «Emporion: un ejemplo de monumentalización precoz en la Hispania republicana. (Los santuarios helenísticos de su sector meridional)», en W. Trillmich y P. Zanker, eds., *Stadtbild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit. Kolloquium in Madrid, Okt.* 1987, Múnich, 1990, pp. 117-143; I. Rodà, «La integración de una inscripción bilingüe ampuritana», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 8 (1990), pp. 79-80; E. Sanmartí-Grego, «Identificació iconogràfica i possible atribució d'unes restes escultòriques trobades a la neàpolis emporitana al *simulacrum* del Serapis d'Empòrion», *Miscellània Arqueològica. A Josep M. Recasens*, Tarragona, 1992, pp. 145-154; J. Padró y E. Sanmartí, «Serapis i Asclepi al món hel.lenistic: el cas d'Empúries», *Homenatge a M. Tarradell*, *Estudis Universitaris Catalans*, XXIX, Barcelona, 1993, pp. 611-628; J. Alvar, «Los santuarios mistéricos en la Hispania republicana», *Italia e Hispania en la crisis de la República Romana. Actas del III Congreso Hispano-Italiano (Toledo, 20-24 de septiembre de 1993)*, Madrid, 1998, pp. 413-423.

56. Cf. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I, Zúrich, 1981, *s.v.* «Ammon», n.[os] 141-152 (Leclant y Clerc).

57. Cf. A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, EPRO 5, Leiden, 1967, p. 130; *Guía-Catálogo. Museo de León*, Valladolid, 1993, pp. 73-74, n° 38.

58. Sobre la identificación de Serapis con Helios, véase Stambaugh, *Sarapis*, pp. 79 ss.

59. Cf., por ejemplo, Stambaugh, *Sarapis*, p. 41.

60. Tras la larga discusión suscitada por la identificación del Briaxis mencionado por Clemente de Alejandría al negar que el escultor de la estatua monumental de Serapis fuera Briaxis el ateniense, Hornbostel (*Sarapis*, pp. 51-58 y 390) concluye que se trata del mismo.

61. El espectro iconográfico está recogido por V. Tran Tam Tinh, *Isis Lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, EPRO 37, Leiden, 1973. Añádase, del mismo autor, *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, EPRO 94, Leiden, 1983.

62. Cf. asimismo Juliano, *Or.* V, 170 a.

63. PW, *sv.* «Hermesianax, 2» (Heibges), vol. VIII, 1913, cols. 823 ss.

64. La colección de fuentes puede hallarse en el exhaustivo trabajo de H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903 (Berlín, 1967), pp. 5-97. Para una lectura más ligera, Y. Dacosta, *Initiations et sociétés secrètes dans l'Antiquité gréco-romaine*, París, 1991, especialmente pp. 195 ss. Una revisión crítica de las distintas tradiciones se encuentra en P. Borgeaud, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, París, 1996, pp. 58-60, aunque tal vez resulte algo excesivo en su intento de poner en orden también las tradiciones romanas (pp. 64 ss.). En último lugar, L. E. Roller, *In search of God the Mother: the Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley-Los Ángeles, 1999.

65. Paniasis de Halicarnaso Fgto. 27 (25 Kinkel), en Apolodoro, *Biblioteca*, III, 14, 4; Bernabé lo cataloga entre los fragmentos de obras inciertas.V. J. Matthews, ed., *Panyassis of Halikarnassos. Text and Commentary*, Leiden, 1974, pp. 120-125.

66. La representación de las distintas escenas del mito en el arte ha sido estudiada en un libro de enorme utilidad Vermaseren, *The Legend of Attis*, 1966.

67. Cf. T. Zielinski, «Les origines de la religion hellénistique», *RHR*, 88, 1923, pp. 173 ss., quien llega a afirmar que los misterios de Atis recibieron el soplo divino de Eleusis gracias a Timoteo. Sfameni Gasparro, *Soteriology*, 33; F. Mora, *Arnobio e i culti di mistero: analisi storico-religiosa del libro V dell'Adversus Nationes*, Roma, 1994, p. 116; sobre el autor, su pensamiento y su contexto ideológico, véase M. B. Simmons, *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford, 1995.

68. T. Callejas, «El carmen 63 de Catulo: la cuestión del género literario» en *Actes del 9 Simposi de la secció Catalana de la SEEC 1988*, Barcelona, 1991, pp. 159-166.

69. Mora, *Arnobio*, p. 119.

70. A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, París, 1930, p. 93, n. 2.

71. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*. 1. *Adonis*. Cf. asimismo R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bolonia, 1924, p. 105; en 1997 D. Sabbatucci editó en Cosenza una reimpresión de este libro con bibliografía actualizada en la que nuestro asunto actual aparece en las páginas 84-85 (agradezco a R. Gordon esta preciosa información).

72. «Amare terram volunt fruges, Attin vero hoc ipsum volunt esse quod ex frugibus nascitur, poenam autem quam sustinuit hoc volunt esse quod falce messor maturis frugibus facit. Mortem ipsius dicunt quod semina collecta conduntur, vitam rursus quod iacta semina annuis vicibus reconduntur».

73. Cf. Cumont, *Las religiones orientales*, p. 55; M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, Londres, 1977, pp. 113 y 120. Sobre estas cuestiones regresaremos a propósito de los ritos frigios.

74. No obstante, M. Meslin, «La symbolique des cultes de Cybèle et de Mithra», en *Le symbolisme dans le culte des grandes religions*, Homo Religiosus 11, Lovaina, 1985, p. 185, niega que se trate originalmente de cultos agrarios. En su opinión, el iniciado que muere y resucita no está reproduciendo un ritual ancestral inspirado en el ciclo vegetal, sino que, en una dimensión mucho más religiosa, es capaz de simbolizar a través de la naturaleza un senti-

miento profundo vinculado a la muerte y la resurrección. Evidentemente, ante la imposibilidad de superar el ámbito especulativo, no quedan más que las impresiones; por ello creo que hay una mitificación original de un ciclo vegetal y una reelaboración posterior en torno a la iniciación mistérica que se inspira en los modelos heredados al tiempo que los modifica para proporcionarles su nueva dimensión religiosa en la que el sentido original se disuelve.

75. *De err.* III, 3: «Vellem nunc mihi inquirenti respondeant, cur hanc simplicitatem seminum ac frugum cum funere, cum morte, cum fastu, cum poena, cum amore iuncxerunt? Itane non erat aliud quod diceretur?». Enormemente ilustrativa para mi visión resulta la lectura completa del pasaje de Fírmico Materno (III, 1-5).

76. P. Borgeaud, «L'écriture d'Attis: le récit dans l'histoire», en C. Calame, ed., *Métamorphose du Myth en Grèce antique*, Ginebra, 1988, pp. 87-103; J. Podemann Sorensen, «The Myth of Attis: Structure and Mysteriosophy», en J. Podemann Sorensen, ed., *Rethinking Religion. Studies in the Hellenistic Process*, Copenhague, 1989, pp. 23-29.

77. En 161c dice que Atis es la sustancia de la inteligencia fecunda y demiúrgica que lo engendra todo; en 165b Atis es considerado dios generador; en 166d afirma textualmente que Atis es el demiurgo por excelencia y en 175a lo denomina demiurgo inmediato del mundo material.

78. Véase el comentario de V. Ugenti, *Giuliano Imperatore, Alla Madre degli dei*, Lecce, 1992, donde se analiza el mito de Atis desde una perspectiva alegórica neoplatónica.

79. J. Strauss Clay, «Catullus' *Attis* and the Black Hunter», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 50 (1995), pp. 143-155. Aunque la versión de Catulo se aproxime al estereotipo del Cazador Negro, es necesario tener en cuenta que nuestra información sobre el mito de Atis es más amplia, de manera que nos permite entrever que la interpretación como rito de paso es demasiado escasa como para dar satisfacción total. Es cierto que se malogra el tránsito, pero como consecuencia de la cuestión nuclear que rige el mito, es decir, el tabú del incesto. Al obviar este asunto, el análisis realizado en torno al *Carmen* 63 queda, en mi opinión, desvirtuado.

80. Así, por ejemplo, Frazer, *Atys*, pp. 14-15.

81. A. Levi, *La patera d'argento di Parabiago*. R. Istituto d'Archeologia e Storia dell'Arte V, Roma, 1935.

82. J. M. C. Toynbee y K. S. Painter, «Silver Picture Plates of Late Antiquity: AD 300-700», *Archaeologia*, 108 (1986), pp. 29-30, no dan razones para su datación, pero los argumentos expuestos por Musso, *Manifattura*, 106, parecen suficientemente convincentes: «Il tipo iconografico di Cibele sulla quadriga tirata da leoni in compagnia di Attis conosciuto unicamente attraverso le emissioni della prima serie di contorniati (tra il 356 e il 394), la presenza de Sol Invictus radiato su quadriga ... secondo una "versione" iconografica favorita nel IV secolo ... la pertinenza dei confronti stilistici istituibili con altri argenti *datati* alla seconda metà del secolo (ad es. il missorio di Teodosio I) ... concorrono a far ascrivere la fabbricazione del piatto di Parabiago ad età non anteriore alla metà circa del IV secolo d.C.».

83. Beck, «Mithraism since Franz Cumont», p. 2055. Sobre Numenio véase M. Frede, «Numenius», *ANRW*, II, 36.2, Berlín-N. York, pp. 1.034-1.075.

84. R. Beck, «The mysteries of Mithras: a new account of their Genesis», *JRS*, 88 (1998), pp. 115 ss. Aunque es muy probable, como asegura Gordon, que este Eubulo no sea otro que el jefe de la Academia de Atenas en 260 d.C. y que por ello es conocido para Porfirio. La propuesta de Gordon vincularía a Eubulo con el súbito interés suscitado por el culto entre la aristocracia gobernante, giro radical que conoce el mitraísmo a finales del siglo III; sin embargo, en la relación de filósofos platónicos figuran varios con ese mismo nombre.

85. La cronología de Palas podría inferirse del propio texto de Porfirio, pero no hay acuerdo. Cf. R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, EPRO 47, Leiden, 1975, pp. 23-43. El problema de Eubulo es diferente, pues Porfirio no establece ningún referente, en consecuencia, es gratuito asumir que sea posterior a Palas. Precisamente el carácter general de su obra y las conexiones de Mitra con el mundo persa podrían ser indicio de su conexión con la gestación del nuevo culto, aunque es igualmente pertinente la otra posibilidad, es decir, que se trate del mencionado académico de mediados del siglo III.

86. La contextualización del problema fue bien planteada por G. Sfameni Gasparro, «Il mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*,

EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 299-337, y «Riflessioni ulteriori su Mithra "dio mistico"», pp. 397-408, aunque será conveniente tener presentes las críticas observaciones de M. V. Cerutti, «Mithra "dio mistico" e "dio in vicenda"?», pp. 389-395. En las actuales circunstancias son pocos los autores que pueden subscribir el entusiasmo de J. Toutain cuando afirmaba a principios de siglo que las inscripciones habían permitido escribir la historia del culto de Mitra («La légende de Mithra étudiée surtout dans les bas-reliefs mithriaques», en *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, París, 1909, p. 229).

87. Así podemos denominar el núcleo iconográfico siguiendo a R. L. Gordon, «A New Mithraic Relief from Rome», *JMS*, 1.2 (1976), p. 171 (= *Image and Value in the Greek and Roman World*, Aldershot, 1996, nº VIII).

88. F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra. 1. Introduction*, Bruselas, 1899, pp. 159 ss. y 293 ss., seguido por M. J. Vermaseren, *Mithra, ce dieu mystérieux*, París, 1960.

89. Representados, por ejemplo, en el relieve austríaco de Klagenfurt. Sobre la función que desempeña la secuencia Saturno/Cronos-Júpiter-Mitra, cf. R. Turcan, «Les dieux et le divin dans les mystères de Mithra», en R. van den Broek, T. Baarda y J. Mansfield, eds., *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, EPRO 112, Leiden, 1988, pp. 247-248.

90. G. Bonfante, «The Name of Mithra», *Mithraic Studies II*, *Acta Iranica*, 17 (1975), pp. 47-57.

91. Sobre el Mitra oriental y sus concomitancias con el romano es suficientemente explícita la síntesis que hace uno de los máximos valedores de la continuidad entre Irán y Roma, siguiendo los postulados de Cumont: R. Turcan, *Mithra et le mithriacisme*, 2.ª edición, París, 1993. También se puede ver: Merkelbach, *Mithras*, pp. 9-39. El *yasht* de Mitra: I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, 1959. Para rastrear el Mitra oriental es necesario acudir a los trabajos de Bailey, Thieme, Gonda, Jafarey, Frye, Gershevitch, Bivar, Boyce, Humbach, MacDowall y Colpe en J. R. Hinnells, *Mithraic Studies*, 2 vols., Manchester, 1975. Véase, además, A. D. H. Bivar, «Towards an Integrated Picture of Ancient Mithraism», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 61-73; J. R. Russell, «On the Armeno-Iranian Roots of Mithraism», *ibid.*, pp. 173-182. Escaso auxilio he hallado en la conferencia de M. Homayouni, *The Origins of Persian Gnosis*, Londres, 1992, en donde una sobresimplificación impide al autor distinguir entre el Mitra iranio y el romano, por ello niega que el mitraísmo sea una religión, sino «an esoteric "path" and therefore accessible only to those with spiritual potential» (p. 3). Esa senda hacia el conocimiento pudo haber llegado a construir un verdadero sistema religioso, tal y como defiendo en estas páginas. Por lo demás, no sé hasta qué punto es útil su dicotomía entre la gnosis del ascetismo y la del amor, así como el sumario de autores persas mencionados, sobre todo si lo conducen al misticismo reaccionario de sus dos últimas páginas.

92. Entre las fuentes literarias que mencionan el nacimiento saxígeno del dios persa cabe destacar: Justino (*Trifón* LXX, 1), Comodiano (*Instrucciones* I, 13; la burla de este autor cristiano se encuentra en un poema breve en el que las primeras letras de sus ocho versos leídas verticalmente dan el epíteto *Invictus* del dios, uno de los frecuentes acrósticos del ingenioso poeta), Juan Lido (*Mens.* III, 26), Fírmico Materno (*De err.* XX, 1). A ellas pueden agregarse los testimonios epigráficos, como *CIMRM* 2007. Cf. Vermaseren, «The Miraculous Birth of Mithra», *Studia Archaeologica G. Van Hoorn oblata*, *Mnemosyne* 4, Leiden, 1951, pp. 285-301; M. Clauss, «Omnipotens Mithras», *Epigraphica*, 50 (1988), p. 157.

93. Vermaseren, «Miraculous Birth», pp. 93 ss.

94. También hay referencias textuales de esta identificación: Nono, *Dionysiaca*, 21, 248-249; 40, 400; Zenobio, V, 78 ap. *Paroemiographi*, I, 151; cf. el excelente artículo de F. Cumont, «Mithra et l'Orphisme», *RHR*, 109 (1934), pp. 63-72. M. Clauss, *Mithras. Kult und Mysterien*, Múnich, 1990, p. 78. Cf. esta identificación y sus temas anejos en H. M. Jackson, «Love Makes the World Go Round. The Classical Greek Ancentry of the Youth with the Zodiacal Circle in Late Roman Art», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 131-163, donde sostiene el prototipo de Eros frente a Eón como sostén de la rueda zodiacal. Cf. asimismo M. Guarducci, «Il graffito *Natus prima luce* nel mitreo di S. Prisca», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, p. 158.

95. G. Ristow, «Zum Kosmokrator im Zodiacus, ein Bildvergleich», *Hommages Vermaseren* 3, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 985-987.

96. Clauss, *Mithras*, p. 78.

97. Al menos en el mitreo de Housesteads (*Vercovicum*, en la Muralla de Adriano) *CIMRM* 863-864. Cf. C.M. Daniels, «Mithras Saecularis, the Housesteads Mithraeum and a Fragment from Carrawburgh», *ArchAel*, 40 (1962), pp. 105-115.

98. *The Origins of the Mithraic Mysteries*, pp. 98-103. La concepción del tiempo y su significado en la escatología mitraica fueron estudiados por F. Cumont (en «La fin du monde selon les mages Occidentaux», *RHR*, 103 [1931], pp. 29-96) cuando acababa de ser descubierto el relieve de Dieburg (*CIMRM* 1247B). Una vez más la conexión de las tradiciones iranias con el nuevo monumento mitraico y el texto de Orígenes (*Contra Celso* VI, 22) sobre el orden de los planetas, daba pie a la construcción de un edificio aparentemente sólido sobre la sucesión de las edades y la supuesta escatología mitraica. Turcan ratifica en buena medida los planteamientos de Cumont (*Mithras Platonicus*, 44-61) para la secuencia de las edades hasta el denominado Gran Año Sideral. La crítica rigurosa de R. Gordon desmanteló el edificio cumontiano («Franz Cumont», especialmente pp. 237 ss.) e introdujo severas reservas a la posibilidad de que tales doctrinas estuvieran presentes en el mitraísmo. Desde mi punto de vista, Turcan es demasiado rígido al pretender establecer qué es mitraico y qué no lo es. Por ello suscribo las palabras de Beck cuando afirma que no hay razón para que la doctrina del viaje celestial de las almas no haya sido tanto neoplatónica como mitraica (*Planetary Gods*, pp. 81-82; *id.*, «In the place of the Lion. Mithras in the tauroctony», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, p. 29).

99. Guarducci, «Il graffito *Natus*», p. 158. Ese epígrafe es especialmente significativo, pues asocia la fundación del mitreo al nacimiento del dios y al surgimiento de la luz. En todo caso, lo que resulta sorprendente es que asunto tan grave no haya sido objeto de un monumento específico, sino tan sólo de un grafito parietal con un ducto mediocre, como si se tratara de una expresión espontánea de un mitraísta cualquiera.

100. N. Gisdova, «Exvoto dédié à Mithra découvert récemment au village de Vetren, arr. Pazardjik», *Archéologie* (Sofia), 3.1 (1961), pp. 50-51, citado por Clauss, *Mithras*, 74 (n. 72).

101. Así N. Turchi, *Le religione misteriosofiche del mondo antico*, Roma, 1923, p. 187; Vermaseren, *Mithra*, p. 62.

102. Vermaseren, *Mithra*, p. 124; K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Roma, 1954, p. 323, donde designa al mitraísmo como «Naturkult».

103. Sobre otros motivos iconográficos posiblemente relacionados con el tema del árbol, cf. Clauss, *Mithras*, p. 79.

104. La identidad de los dadóforos y Mitra, como si aquéllos fueran manifestaciones puntuales de éste, podría estar avalada por los epígrafes supuestamente dedicados a Mitra Cautes o Mitra Cautópates, como si se tratara de epítetos del dios (*CIMRM* 639, 836, 1056, 1671, 1725). Cf. G. Sfameni Gasparro, «Il mitraismo: una struttura religiosa fra "tradizione" e "invenzione"», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, p. 359.

105. Cumont, *TMMM*, p. 304.

106. R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein, 1984, pp. 343, 355 y 358, etc. Sobre los aspectos más discutibles de este libro, véanse las reseñas de R. Turcan en *Gnomon*, 58 (1986), pp. 394-399 y R. Beck en *Phoenix*, 41 (1987), pp. 296-316.

107. En sistemas bien diferentes se confiere al cuervo carácter mensajero; casualmente he aludido al asunto en «Matériaux pour l'étude de la formule *siue deus siue dea*», *Numen*, 32 (1985), pp. 253-254.

108. Así aparece, por ejemplo, en la estela de Tréveris (*CIMRM*, 985; V. J. Walters, *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, EPRO 41, Leiden, 1974, p. 108; Turcan, *Mithras Platonicus*, p. 78 (n. 127) y 85 (n. 172). El mismo sentido cabría atribuir a Mitra convertido en Atlas en el relieve de Neuenheim (*CIMRM* 1283, cf. también el relieve de Osterburken *CIMRM* 1292) en el que el dios no sólo es sustentador del cosmos, sino auténtico cosmócrator; cf. Clauss, *Mithras*, p. 96.

109. Cumont, *TMMM*, pp. 305 y 188. No obstante, el tema del mal está presente en el mitraísmo, tal y como parecen ilustrar las pinturas del mitreo de Hawarte en Siria, asunto que se trata más detenidamente en el apartado correspondiente a la ética mitraica.

110. Vermaseren, *Mithra*, p. 72; R. Turcan, «Salut mithriaque et sotériologie néoplatonicienne», *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma. Set., 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982, pp. 177-178.

111. Vermaseren y Van Essen, *The Excavations*, p. 193: «Fons concluse petris, geminos qui aluisti nectare fratres».

112. Clauss, *Mithras*, pp. 80-81.

113. R. L. Gordon, «Viewing Mithraic Art: The Altar from Burginatium (Kalkar), Germania Inferior», *ARYS*, 1 (1998), p. 253.

114. «Et nos servasti [eternali] sanguine fuso». Vermaseren y Van Essen, *The Excavations*, p. 217; H. D. Betz, «The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and The New Testament», *Novum Testamentum*, 10 (1968), pp. 62-80, especialmente p. 77. Una lectura crítica del contenido realmente visible de estos *tituli* en S. Panciera, «Il materiale epigrafico dallo scavo del mitreo di S. Stefano Rotondo (con un addendum sul verso terminante... sanguine fuso)», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 87-112.

115. *Ibid.*, p. 81.

116. En el párrafo 13 ha equiparado crateras y ánforas, identificación más explícita aún en el 17, por lo que el término ánfora empleado en el 15 no debe excluir la reflexión que propongo a continuación en el texto.

117. *CIMRM* 801 bis = *AE* 1984, 465; donde se expresan dudas sobre su carácter mitraico, acentuadas en J. d'Encarnaçâo, *Trabalhos de Arqueologia do Sul*, 1 (1986), p. 104 n° 339; algunos de los postulados de éste han sido discutidos por J. M. Garcia, *Religiôes Antigas de Portugal*, 1991, 450-451, n° 463. Véase J. C. Edmonson, «Mithras at Pax Iulia —a Reexamination», *Conimbriga*, 23, 1978, pp. 69-86. Creo que las analogías con la inscripción de San Gemini (U. Ciotti, «Due iscrizioni mitriache inedite», *Hommages Vermaseren* 1, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 233-239) son considerables, pues en este caso los *leones* costean un *leonteum*, lo que permitiría entender el carácter de nuestro *st[u]dium, cum signo et cetero cultu exornatum*, lo que sería equivalente al *cum cratera* de Beja. Es más, en el relieve de Troia (Setúbal: *CIMRM* 798) aparece el uso de la cratera en el banquete de Mitra con Helios, prototipo de su empleo en la liturgia cotidiana.

118. Cumont, *TMMM*, 306.

119. A. D. Nock, «The Genius of Mithraism», *JRS*, 27 (1937), p. 112.

120. Cumont, *TMMM*, 306.

121. «F. Cumont», pp. 215-248.

122. Sobre los magos en la tradición clásica véase A. de Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, RGRW 133, Leiden, 1997. La desconexión de los magos y el mitraísmo romano parece consecuente, pero se echa en falta un análisis del importante testimonio de Porfirio en el *De antro Nympharum* a propósito de la atribución zoroástrica del primer mitreo.

123. Con matizaciones de uno u otro alcance, Vermaseren se incorporó a este punto de vista (M. J. Vermaseren, «Mithras in der Römerzeit», en M. J. Vermaseren, ed., *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, EPRO 93, Leiden, 1981, pp. 96-120), así como Merkelbach (*Mithras*, pp. 60-161) ambos son los soportes básicos del principal valedor actual de esta perspectiva, Clauss (*Mithras*, p. 18).

124. Especial relevancia tiene su *Mithras Platonicus* más arriba mencionado; cf. los planteamientos opuestos de P. Athanassiadi, «A contribution to Mithraic theology: the emperor Julian's *Hymn to King Helios*, *JTheolSt*, 28 (1977), pp. 360-371.

125. J. R. Hinnells, «Reflections on the bull-slaying scene», *Mithraic Studies II*, Manchester, 1975, pp. 290-312; *id.*, «The Iconography of Cautes and Cautopates: 1», *JMS*, 1 (1976), pp. 36-67; R. Vollkommer, «Mithras Tauroctonus. Studien zu einer Typologie der Stieropferszene auf Mithrasbildwerken», *Religion, mythologie, iconographie*, *MEFRA*, 103, Roma, 1991, pp. 265-281, donde puede encontrarse una tipología con las transformaciones sufridas a lo largo del tiempo.

126. Críticamente recuperado por S. R. Zwirn, «The Intention of Biographic Narration in Mithraic Cult Images», *Word and Image*, 5.1 (enero-marzo de 1989), pp. 2-18.

127. P. G. Kreyenbroek, «Mithra and Ahreman in Iranian Cosmogonies», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 173-182.

128. «The mysteries of Mithras», pp. 115-128.

129. C. F. Dupuis, *Origine de tous les cults, ou religion universelle*, 7 vols., París, 1795; *id.*, *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, 2 vols., París, 1830. Los únicos autores modernos que yo sepa han recuperado a Dupuis para el debate sobre los misterios son J. Z. Smith (*Drudgery Divine. On Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Londres, 1990) y N. M. Swerdlow («On the Cosmical Mysteries of Mithras», *CPh*, 86 [1991], pp. 48-63); ambos reconocen la colosal envergadura de la obra del ilustrado francés e incluso el segundo recoge algunas anécdotas divertidas de la biografía introductoria de P. R. Augis. Al parecer, Dupuis tomó su idea del comentario de Lactancio Plácido a la *Tebaida* de Estacio (I, 717-720).

130. K. B. Stark, «Die Mithrassteine von Dormagen», *Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande*, 46, 1869, 1-25; Cumont, *TMMM*, 202.

131. R. Beck, «The seat of Mithras at the equinoxes: Porphyry, *De antro nympharum* 24», *JMS*, 1 (1976), pp. 95-98.

132. S. Insler, «A New Interpretation of the Bull-Slaying Motif», *Hommages Vermaseren* 2, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 519-538. Inicialmente presentó su hipótesis en el Congreso Mitraico de Teherán de 1975, donde produjo gran conmoción, según me hace saber R. Gordón.

133. Beck ha ido construyendo su explicación progresivamente: «A note on the Scorpion in the Tauroctony», *JMS*, 1.2 (1976); «Cautes and Cautopates: Some Astronomical Considerations», *JMS*, 2.1 (1977), pp. 1-17, donde ya proponía que Mitra podía tener un significado estelar como Regulus, la estrella real en el corazón de Leo (n. 16); *Planetary Gods*, 1988; «In the place of the Lion», pp. 96-120. Su perspectiva más ultimada habrá que verla en «Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel», *JRS*, 90 (2000) (en prensa).

134. A. Bausani, «Note sulla preistoria astronomica del mito di Mithra», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 503-515.

135. M. Speidel, *Mithras-Orion. Greek Hero and Roman Army God*, EPRO 81, Leiden, 1980. Aparentemente sólo coincide con su criterio J. D. North, «Astronomical Symbolism in the Mithraic Religion», *Centaurus*, 33 (1990), pp. 115-148.

136. K. G. Sandelin, «Mithras=Auriga?», *Arctos*, 22 (1988), pp. 133-135.

137. Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries*, 1989. En 1991 publicó su segunda edición y en 1999, en Stuttgart, una traducción al alemán con nuevos apéndices.

138. *Origins*, 45, 93. Las teorías de Ulansey han sido duramente criticadas; cf., por ejemplo, J. Duchesne-Guillemin, *CRAI*, 1990, pp. 281-285, y en *Ciel. Bulletin de la Société Astronomique de Liège*, 52 (1990), pp. 197-208; Swerdlow en *CPh*, 86 (1991), pp. 48-63; J. G. Griffiths en *CR*, 41, 1991, pp. 122-124 o I. Huld-Zetsche y M. Köppf en *Germania*, 74 (1996), pp. 291-298.

139. La relocalización de los equinoccios en Tauro y Escorpio parece rechazable; sin embargo, la asociación de esas constelaciones con Cautes y Cautópates goza de considerable aceptación a partir de los documentos reunidos por Vermaseren a propósito del ajetreado relieve de Octaviano Zeno, que fue publicado en 1564, pero se le perdió la pista después. Vermaseren reconoció en el Louvre las figuras de Cautes y Cautópates de dicho relieve y posteriormente apareció en São Paulo el relieve principal, lo que motivó la publicación definitiva en M. J. Vermaseren, *Mithraica IV: Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius*, EPRO 16, Leiden, 1978, pp. 36-41.

140. Cf. la reciente aportación a la perspectiva astral del mitraísmo de B. Jacobs, *Die Herkunft und Entstehung der römischen Mithrasmysterien: Überlegungen zur Rolle des Stifters und zu den astronomischen Hintergründen der Kultlegende*, Constanza, 1999, donde no sólo se puede hallar un buen estado de la cuestión, sino también los argumentos astronómicos para la defensa del origen del culto en Roma.

141. Tal y como propone con sabio criterio R. Gordon, «*Persei sub rupibus antri*: Überlegungen zur Entstehung der Mithrasmysterien» (en prensa). Una versión inglesa del artículo

se publica en el primer número del *Electronic Journal of Roman Mithraism* (*EJRM*) que se edita en la Universidad de Huelva (http://www2.uhu.es/ejms).

142. Tal sería la lógica de la polaridad dominante en el sistema de creencias del mitraísmo destacado entre otros por Beck en «*Qui mortalitatis causa*», p. 339.

143. Tal y como mostró Insler, «A New Interpretation», pp. 519-538. Por lo que respecta a la acción de Mitra, no cabe duda de que la escenografía representa una cacería (R. L. Gordon, «Authority, Salvation and Mystery in the Mysteries of Mithras», *Image and Mystery in the Roman World. Three Papers Given in Memory of J. Toynbee*, en J. Huskinson, M. Beard y J. Reynolds, eds., Cambridge, 1988, p. 65 = *Image and Value in the Graeco Roman World*, 1996, nº IV), pero la muerte del toro adquiere la plenitud de su sentido entendida como un verdadero sacrificio. Por ello no creo que deba establecerse una visión antagónica entre la caza y el sacrificio.

144. Estacio, *Tebaida* I, 719-720; Orígenes, *Contra Celso* VI, 22; Porfirio, *La gruta de las ninfas*, 6; *id.*, *Sobre la abstinencia* IV, 16, 2-3.

145. En buena medida esa circunstancia genera incomodidades taxonómicas, como se puso de manifiesto en el Coloquio sobre soteriología (EPRO 92, véase el punto 2 del resumen de Turcan en la p. XVII y, de modo menos explícito, pero evidente por la ausencia del nombre de Mitra, en la «Hipótesis de trabajo» de Bianchi, pp. XV-XVI).

146. Loisy, *Les mystères*, p. 200.

147. Cf. Kreyenbroek, «Mithra and Ahreman», p. 81.

148. Curiosamente, A. Nauck propone la supresión de *ho Míthras* en su edición de la Teubner, Leipzig, 1886 (p. 73). El pasaje ha sido muy discutido, de momento la interpretación más aceptable es la de R. Beck, «The Seat of Mithras at the Equinoxes: Por phyry, *De antronympharum 24*», *Ims*, 1 (1976), pp. 95-98, que conecta todo el asunto con los equinoccios.

149. R. L. Gordon, «Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithras», *Journal of Mithraic Studies*, 3 (1980), pp. 19 ss. = *Image and Value in the Graeco Roman World*, 1996, nº V.

150. Al menos en la convincente y sagaz interpretación que de él hace Beck en «*Qui mortalitatis causa*», pp. 335-344.

151. Cf. Turcan, *Mithra*, p. 76. Llegados a este punto puedo mencionar el simplificador y obviable, aunque él prefiere denominarlo rimbombantemente "holístico", trabajo de P. Bilde, «The Meaning of Roman Mithraism», en J. Podemann Sorensen, ed., *Rethinking Religion. Studies in the Hellenistic Process*, Copenhague, 1989, pp. 31-47.

152. Tal vez en la compilación realizada por C. J. Bleeker, *Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions*, Leiden, 1955, hubiera tenido cabida un estudio como el que propongo. No obstante, entre otros interesantes trabajos, puede leerse «La condition humaine» de R. Pettazzoni, donde además de la referencia acotada de Malraux, recuerda la tradición de los siete sabios de Grecia que exhorta al hombre a ceñirse a su condición humana, conocer sus limitaciones, abstenerse de los excesos y pensar y actuar como mortal (p. 1). La aproximación general más reciente que he manejado es el *Traité d'Anthropologie du Sacré. 1. Les origins et le problème de l'Homo Religiosus*, bajo la dirección de J. Ries, París, 1992, aunque no hay relación directa con lo que aquí abordamos. Una introducción general interesante sobre la religión y la religiosidad popular: R. Lapointe, *Socio-anthropologie du religieux. La religion populaire au péril de la modernité*, Ginebra, 1988, y la segunda parte del mismo: *Socio-anthropologie du religieux II. Le cercle enchanté de la croyance*, Ginebra, 1989. No obstante, afirmaba Turcan que «todos estos cultos de origen oriental, pero muy helenizados, daban a sus iniciados una explicación del mundo y del hombre en el mundo. Su perspectiva cósmica coincidía con la realidad social y supranacional de un imperio universal como el mundo romano», en «Cultes mystériques et culture classique dans le monde romain», *Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture. Colloques de 1985 et 1987*, en A. Caquot y P. Canivet, eds., Société E. Renan Histoire des religions 52, París, 1989, p. 155, apreciación que comparto plenamente.

153. La muerte es el pórtico de una oscuridad insondable de la que hay que salvar a los hombres y de la que han de ser redimidos gracias al esfuerzo divino. Desde esa dimensión la muerte se convierte en la clave de un riquísimo mundo alegórico. D. E. Aune, «Human Nature and Ethics in Hellenistic Philosophical Traditions and Paul: Some Issues and Problems», en T. Engberg-Pedersen, *Paul in his Hellenistic Context*, Edimburgo, 1994, pp. 291-312.

154. Tal idea se atribuye ya a Sócrates en Jenofonte, *Memorabilia*, IV, 3, 9.

155. Cf. también la perspectiva de Cipriano en J. P. Burns, «Cyprian's Eschatology: Explaining Divine Purpose», en A. J. Malherbe, F. W. Norris y J. W. Thompson, eds., *The Early Church in Its Context: Essays in Honor of E. Ferguson*, Suppl. Novum Testamentum 90, Leiden, 1998, pp. 59-73. Para una introducción de los contenidos y alcance de las creencias en las principales religiones actuales véase J. Holm, ed., *Human nature and Destiny*, Londres-Nueva York, 1994; a propósito del cristianismo véase la contribución de D. Davies, pp. 39-70.

156. La idea de la superioridad de los animales tuvo bastante éxito al menos desde el siglo V a.C., pero sólo como formulación retórica destinada a señalar imperfecciones humanas. La colección de textos puede hallarse en A. O. Lovejoy y G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Nueva York, 1965 (1935), especialmente cap. 13: «The Superiority of the Animals», pp. 389-420.

157. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlín, 1935; D. Tsekourakis, «Pythagoreanism or Platonism and ancient medicine? The reasons for vegetarianism in Plutarch's *Moralia*», *ANRW* II, 36.1, 1987, pp. 366-393; D. A. Dombrowski, «Porphyry and vegetarianism: a contemporary philosophical approach», *ANRW* II, 36.2, 1987, pp. 774-791; C. Osborne, «Ancient Vegetarianism», en J. Wilkins, D. Harvey y M. Dobson, eds., *Food in Antiquity*, Exeter, 1995, pp. 214-224, un mero comentario al tratado *Sobre la abstinencia* de Porfirio, con un total desinterés por otras fuentes o estudios modernos, pues ni siquiera recoge a Haussleiter.

158. Cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gante, 1913. Véase asimismo J. Bouffartigue y M. Patillon, *Porphyre: de l'abstinence*, I, París, 1977, pp. XVIII-XIX; así como la edición y traducción de G. Clark, *Porphyry: on Abstinence from Killing Animals*, Londres, 2000. El *De abstinentia* es uno de los pocos libros conservados del lamentable «naufragio literario» que ha supuesto la pérdida de la obra de este prolífico autor neoplatónico discípulo de Plotino.

159. Cf. R. Sorabji, *Animals Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Londres, 1993, p. 208.

160. El primer pasaje mencionado está inserto en el debate de si la providencia divina afecta también a los animales; allí dice que no se debe hacer daño innecesario, únicamente cuando nuestras necesidades lo exigen y que no se debe matar por crueldad o placer (véase la excelente traducción anotada de D. Gonzalo Maeso, *Rabbi Mosé ben Maimon (Maimónides): Guía de perplejos*, Madrid, 1984). La bibliografía sobre el sabio cordobés es inmensa. Una introducción excelente es la de A. J. Heschel, *Maimónides*, Barcelona, 1984, o la de L. Strauss, *Maïmonide*, París, 1988; la interpretación de la *Guía* realizada por Strauss ha sido discutida por J. A. Buijs, «The Philosophical Character of Maimonides' *Guide* — A Critique of Strauss' Interpretation», en *id.*, ed., *Maimonides. A Colletion of Critical Essays*, Notre Dame (Indiana), 1988, pp. 59-71; allí mismo se puede encontrar la versión inglesa del texto de Strauss; una visión global del pensamiento de Maimónides se encuentra en R. L. Weiss, *Maimonides' Ethics. The Encounter of Philosophic and Religious Morality*, Chicago-Londres, 1991, donde destaca el concepto de «compasión» en Maimónides (pp. 167 ss.) en concordancia con el mencionado respeto a los animales. Una lúcida introducción a la ética de Maimónides es la de S. Rosenberg, «La ética en Maimónides», en J. Peláez, ed., *Sobre la vida y obra de Maimónides*, Córdoba, 1991, pp. 455-462; finalmente, y lejos de nuestro propósito actual, una reflexión general sobre la religión y la ciencia desde la óptica judía sin pretensiones de profundidad, pero destacando las paradojas de la cultura: A. Sanders, *Dear Maimonides. A Discourse on Religion and Science*, Nueva Jersey-Londres, 1996, con un entretenido desarrollo de los principales temas históricos y científicos entre el siglo XII y el XX a través de la supuesta correspondencia que envía al Maestro su discípulo predilecto Yosef ben Yehudah ibn Shim'on, destinatario de la monumental *Guía de perplejos*, informante ahora de cuanto Maimónides ha dejado de conocer. Evidentemente, el pensamiento de Maimónides está determinado por la tensión entre su concepción de la libertad personal —quizá exagerada por sus exégetas modernos— y el destino impuesto por Dios, cf. M. Sokol, «Maimonides on Freedom of the Will and Moral Responsability», *HThR*, 91 (1998), pp. 25-39.

161. Ovidio, *Met.* I, 84-86: «Pronaque cum spectent animalia cetera terram, / Os homini sublime dedit caelumque tueri / Iussit et erectos ad sidera tollere uultus». La contextualización del pensamiento de Ovidio puede hallarse en F. Lämmli, *Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte ei-*

ner Idee, Basilea, 1962, pp. 9 ss. Por cierto, el tema de la mirada parece importante, porque entre los animales cuyo consumo está prohibido para los seguidores de las fiestas metróacas se encuentra el cerdo, de carne apreciada por los dioses ctónicos —dice el emperador Juliano—, pero descartado de la mesa de los fieles porque no eleva los ojos al cielo y no sólo porque lo rehúya, sino porque su naturaleza no le permite levantar la vista (Juliano, *Or.* V, 177 c).

162. No es excesivamente rica nuestra información acerca de las consecuencias que tal circunstancia tenía para los isíacos durante el Imperio romano. Algo podemos intuir si recordamos la noticia de Diodoro Sículo (I, 83, 8) según la cual un romano pagó con su propia vida la muerte involuntaria de un gato, así de serio era en determinadas ocasiones el respeto a los animales en Egipto; cf. K. A. D. Smelik, «The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period», en M. J. Vermaseren, ed., *Studies in Hellenistic Religions*, EPRO 78, 1979, pp. 225-243. Más tarde la denuncia que les espetan los cristianos como idólatras zoomorfos ha de estar relacionada no sólo con la obvia iconografía conocida para los contemporáneos, sino también con prácticas alimenticias o construcciones mentales de difícil acceso para nosotros. La sensibilidad zoomórfica de los isíacos ha sido destacada por J.-C. Grenier, *Anubis alexandrin et romain*, EPRO 57, Leiden, 1977, quien recoge la información textual de los autores cristianos en las pp. 69-83, como, por ejemplo, Prudencio, *Apoteosis*, 195-196; *id.*, *Contra Símaco*, II, 354 ss. y 532, a propósito de Anubis, más burlesco sobre dioses y alimentos en *Peristeph.* X, 256-260. De forma más general se puede consultar: R. E. Witt, «The Importance of Isis för the Fathers», *Studia Patristica*, 6 (1961), p. 136.

163. J. Chesneaux, «Egalitarian and Utopian Traditions in the East», *Diogenes*, 62 (1968), pp. 76-102; Cl. Mossé, «Les utopies égalitaires à l'époque hellénistique», *Revue Historique*, 241 (1969), pp. 297-308. J. Ferguson, *Utopias of the Classical World*, Ithaca, 1975; D. Dawson, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, Nueva York-Oxford, 1992; M. Schofield, *Saving the City. Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, Londres-Nueva York, 1999, esp. pp. 31-68.

164. Cf. G. J. D. Aalders, «Ideas about Human Equality and Inequality in the Roman Empire: Plutarch and some of his Contemporaries», en I. Kajanto, ed., *Equality and Inequality of Man in Ancient Thought*, Helsinki, 1984, p. 56. A pesar de lo mucho que se ha escrito al respecto, inicialmente el cristianismo no introdujo importantes modificaciones. Véase H. Gülzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten III. Jhdth*, Bonn, 1969; P. Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristote to Augustine*, Cambridge, 1996, 189-235.

165. Cf. en este sentido el riquísimo trabajo de R. Gordon, «Mithraism and Roman Society: Social Factors in the Explanation of Religious Change in the Roman Empire», *Religion*, 2, 1972, pp. 92-121 = *Image and Value in the Graeco Roman World*, 1996, nº III.

166. Varrón, *Sobre la lengua latina* V, 57: «Los primeros dioses fueron el Cielo y la Tierra. Estos dioses son los mismos que en Egipto Serapis e Isis, si bien Harpócrates con su dedo indica que me calle. Igualmente en el Lacio los primeros son Saturno y *Ops*». P. Pouthier, *Ops et la conception divine de l'Abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, BEFAR 242, Roma, 1981, pp. 303-310.

167. «Una odisea brutal a través de un territorio ajeno», afirma J. J. Winkler en su extraordinariamente influyente, *Auctor and Actor: A Narratological Reading of Apuleius'* The Golden Ass, Berkeley-Los Ángeles, 1985, p. 59.

168. Este sería, básicamente, el esquema del sólido libro de N. Shumate, *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor, 1996, en el que, sin embargo, resulta algo reduccionista su énfasis en que sólo se produce una conversión de Lucio en el nivel cognitivo. Espero que el cambio «moral» del personaje pueda ser apreciado por el lector en el apartado correspondiente a la «ética isíaca».

169. Cf. Y. L. Too, «Statues, mirrors, gods: controlling images in Apuleius», en J. Elsner, ed., *Art and Text in Roman Culture*, Cambridge, 1996, p. 152.

170. I. Chirassi Colombo, «Il sacrificio dell'essere divino e l'ideologia della salvezza nei tre più noti sistemi misterici dei primi secoli dell'impero», *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma. 24-28 Settembre, 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982, p. 317.

171. M. J. Hidalgo, «Los oráculos y los sueños-visiones como vehículos de salvación en las novelas greco-romanas», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Héroes, semidioses y daimones*, ARYS 1, Madrid, 1992, pp. 175-204.

172. L. Bieler, *THEIOS ANER: Das Bild des «Göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, 2 vols., Viena, 1935-1936 (Darmstadt, 1967); P. Brown, «The Rise and Function of the Holy Man in Antiquity», *JRS*, 61 (1971), pp. 80-101. Véanse sus propios comentarios en «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Early Christian Studies*, 6.3 (1998), pp. 353-376 y en *Authority and the Sacred*, Cambridge, 1995, pp. 57-78.

173. Es imprescindible para estas cuestiones el magnífico libro de H. Remus, *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century*, Filadelfia, 1983, en el que se analizan los casos conocidos y se integran lúcidamente en su contexto social. Véase asimismo el influyente libro de E. R. Dodds, *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, y R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge, Mass., 1967.

174. El «falso profeta» de Luciano ha sido objeto, como en general todos los «hombres divinos», de una abundantísima bibliografía al margen de la que se ha mencionado. Valga como pequeña muestra: A. D. Nock, «Alexander of Abonuteichos», *ClQ*, 22 (1928), pp. 160-162; M. Caster, *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, París, 1938; L. Robert, *À travers l'Asie Mineure: Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyages et géographie*, BEFAR 239, París, 1980; su lúcida visión sobre Luciano de Samosata en las pp. 393-436. D. Clay, «Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis)», *ANRW* II, 36.5, Berlín-Nueva York, 1992, pp. 3.406-3.450. Me da a conocer R. Gordon dos artículos espléndidos de G. Sfameni Gasparro, «Alessandro di Abonutico, lo "pseudo-profeta", ovvero, come costruirsi un'identità religiosa, I: Il profeta, "eroe" e "uomo divino"», *SMSR*, 62, nº 20, 1996 [1998] *Omaggio D. Sabbatucci*, pp. 565-590; y «II: L'oracolo e i misteri», en C. Bonnet y A. Motte, eds., *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque international en l'honneur de Fr. Cumont, Rome 25-27 sept. 1997*, Roma-Bruselas, 1999, pp. 275-305. Sobre Peregrino: R. Pack, «The "volatilization" of Peregrinus Proteus», *American Journal of Philosophy*, 67 (1946), pp. 334-345; G. Bagnani, «Peregrinus Proteus and the Christians», *Historia*, 4 (1955), pp. 107-112, quien sin fundamento lo considera esenio ebionita; Peregrino es un cristiano atípico para S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, Londres, 1985, pp. 30-53. Éste sería comparable a aquel Aristeas de Proconeso que milagrosamente desapareció de entre los humanos y reapareció después de haber visitado muchos lugares maravillosos del mundo, según contaba Celso (Orígenes, *Contra Celso* III, 26; probablemente es el mismo de Heródoto IV, 13 ss. Cf. J. P. D. Bolton, *Aristeas of Proconessus*, Oxford, 1962). Apolonio fue un hombre divino pitagórico que vivió en el siglo I y que sería objeto de culto tras su muerte; fue afamado por sus dotes proféticas. F. C. Baur, *Apollonius von Tyana und Christus. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderten nach Christus*, Leipzig, 1876 (reimpresión Hildesheim, 1966); G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden, 1970; M. Dielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Roma, 1986. En cuanto a la imagen de Cristo desde esta perspectiva: H. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Leiden, 1969; A. Vögtle, «The Miracles of Jesus against their Contemporary Background», en H. J. Schultz, ed., *Jesus in his Time*, Filadelfia, 1971; M. Smith, *Jesus the Magician*, Nueva York, 1978; B. Blackburn, *The Theios Aner and the Markan Miracle Tradition*, Tubinga, 1991. Quisiera destacar aquí la disputa entre la superioridad de Cristo o Apolonio recogida por Lactancio, *Inst.* V, 3, 9, donde se refiera a la obra perdida de Hierocles Sosiano, gobernador de Bitinia, quien sostenía que, puestos a adorar a un hombre, mejor que Cristo a Apolonio, cuyos milagros habían sido superiores y que llevado a juicio por Domiciano, se esfumó súbitamente ante el tribunal, mientras que Jesús no pudo evitar ser ajusticiado en la cruz. Una comparación global de los contenidos de Luciano con el cristianismo puede hallarse en H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament: Religionsgeschichte und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, Berlín, 1961. Para ahondar en todo este problema permítaseme remitir a D. L. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle-Worker*, Missoula (Montana), 1972; G. Filoramo y S. Roda, «Religione Popolare e Impero Romano», *Studi Storici*, 23 (1982), p. 110; G. Anderson, *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, Londres-Nueva York, 1994, y J. A. Francis, *Subversive Virtue. Ascetism and Authority in the Second-Century Pagan World*, Pensilvania, 1995.

175. Desgraciadamente, esta perspectiva no es objeto de atención habitual en los estudios sobre la magia antigua. Sirva como ejemplo la ausencia de tratamiento a las relaciones entre la magia y el control social en un libro por lo demás estupendo: Ch. A. Faraone y D. Obbink, eds., *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991.

176. Cf. L. Kákosy, «Iside. Magia, astrologia, alchimia», en E. A. Arslan, ed., *Iside. Il mito, il mistero, la magia*, Milán, 1997, pp. 143-147. Este trabajo, sin embargo, es de escasa utilidad para la perspectiva de la relación de la magia y los misterios defendida en estas páginas.

177. J. Z. Smith, «Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity», *ANRW* II, 16.1, Berlín-Nueva York, 1978, pp. 425-439. Tengo la impresión de que esta polivalente presencia de los dioses mistéricos en situaciones en las que la religión tradicional hubiera optado por la incorporación de dioses de naturaleza diferente es la que está en el fondo del pensamiento de Artemidoro, en la segunda mitad del siglo II, cuando revela que los dioses nilóticos tienen funciones distintas en su doctrina física y en la mítica (*Onirocrítico* II, 39, y quizá también Cibeles).

178. Cf. A. J. Festugière, «Cadre de la mystique hellénistique», en *Aux sources de la Tradition Chrétienne. Mélanges Goguel*, Neuchâtel, 1950, pp. 74-85, donde ofrece un panorama esquematizado, pero rico en matices y de meridiana claridad del camino de la mística. Una aproximación concreta filosófico-iniciática en J. Alvar, «Isis y Osiris», pp. 245-263. Un análisis amplio sobre estos aspectos en A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, Oxford, 1983.

179. R. Gordon, «Mithraism and Roman Society», *Religion*, 2 (1972), p. 96, aunque excluye al mitraísmo.

180. Las conexiones del carácter sotérico de Isis entre la época prehelenística y la grecorromana se pueden seguir en C. J. Bleeker, «Isis as Saviour Goddess», en S. G. F. Brandon, ed., *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation presented to E. O. James*, Manchester, 1963, pp. 1-16. Cf. M. Malaise, «La survie dans les cultes isiaques», *Acta Orientalia Belgica*, 3 (1983), pp. 102-110. Por otra parte, no hay datos para afirmar que antes de Apuleyo la salvación isíaca fuera ultramundana, ni tampoco lo contrario. En la iconografía funeraria parecen encontrarse síntomas coincidentes con la visión transmitida en las *Metamorfosis* de Apuleyo; cf. S. Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, Leiden, 1975, pp. 60-64.

181. Ya he hecho alusión al inicio de este capítulo a esta útil polaridad establecida por Smith, *Drudgery Divine*, pp. 121-142. En relación con Artemidoro, se ha destacado su diferente actitud ante las curaciones oníricas realizadas por Asclepio y las de Serapis; éste como dios advenedizo instrumentalizó en su beneficio la creciente difusión adquirida por la propaganda del libro y por eso acapara la literatura onírica. Véase al respecto M. A. Vinagre, «Serapis y los libros de sueños», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*, ARYS 6, Madrid, 1994, pp. 125-134.

182. Cf. Magris, *L'idea di Destino*, p. 508.

183. Precisamente de los misterios egipcios es de los que poseemos mayor información a propósito de beneficios mundanos por el apoyo divino. Quisiera recordar, a modo de ejemplo en este paso, el milagroso triunfo de Apolonio en el juicio sufrido por haber erigido un templo a Serapis en Delos (*IG* XI, 4, 1299, finales del siglo III a.C.). = Longo, *Aretalogie* I, nº 63 = *SIRIS* 663 = Totti nº 11); Véase H. Engelmann, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, EPRO 44, Leiden, 1975.

184. Sfameni Gasparro, *Soteriology*, p. 123; *id.*, «Sotériologie et aspects mystiques dans le culte de Cybèle et d'Attis», *Soteriologia*, EPRO 92, pp. 472 ss., donde se muestra quizá más próxima a la posición de Chirassi Colombo que a continuación se menciona.

185. I. Chirassi Colombo, «Il sacrificio dell'essere divino e l'ideologia della salvezza nei tre più noti sistemi misterici dei primi secoli dell'impero», *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma, set., 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982, p. 326.

186. Turcan, «Salut mithriaque», pp. 173-191.

187. Beck, *Planetary Gods*, pp. 77 ss., en absoluta coincidencia con los postulados de Gordon. Incide en su idea Beck al señalar que las palabras clave en los misterios son «individual» e «initiation», no «salvation», en su artículo «Mystery Religions, aretalogy and the ancient novel», en G. Schmeling, ed., *The Novel in the Ancient World*, Suppl. Mnemosyne 159,

Leiden, 1996, pp. 131-150, aunque en el contexto de la p. 133 admite, con Burkert, la salvación ultramundana, distinguiéndola —sin especificar las diferencias— de la cristiana.

188. Algo así parece sugerir Markelbach, *Mithras*, p. 244.

189. Sobre los diferentes umbrales de percepción, véanse las agudas observaciones de Gordon, «Authority, Salvation and Mystery», p. 45.

190. Cf. W. Liebeschuetz, «The Significance of the Speech of Praetextatus», en P. Athanassiadi y M. Frede, eds., *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, pp. 185-205.

191. Gordon, «Franz Cumont», p. 226; *id.*, «Authority, Salvation and Mystery», p. 48. Beck, «In the Place of the Lion», p. 30.

192. Gordon, «Authority, Salvation and Mystery», pp. 60 ss. S. Zwirn, «The intention of biographical narration on Mithraic cult images», *Word and Image*, 5, 1989, pp. 2-18.

193. Magris, *L'idea di Destino*, pp. 508 ss.

194. Una vez más es destacable la posición minimalista de Turcan, *Mithra*, p. 111.

195. J. Bidez y F. Cumont, *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hytaspe d'après la tradition grecque. I*, París, 1923, pp. 26 y 28; H. Dörrie, «Kontroversen um die Seelenwanderung im Kaiserzeitlichen Platonismus», *Hermes*, 85 (1957), pp. 414-435; Turcan, *Mithras Platonicus*, p. 35; W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden, 1983, pp. 129-166; A. Smith, «Did Porphyry reject the transmigration of human souls into animals?», *RhM*, 127 (1984), pp. 276-284. En última instancia, véase el comentario *ad hoc* en Porphyre, *De l'abstinence*, t. III, edición, traducción y notas de M. Patillon y A. P. Segonds, París, Belles Lettres, 1995, y A. de Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, RGRW 133, Leiden, 1997.

196. Y. Vernière, «Initiation et eschatologie chez Plutarque», en *Les rites d'initiation*, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986, pp. 335-352, sostiene que hay una reproducción en el tránsito iniciático de lo que se contempla como vida de ultratumba. A propósito del pasaje mencionado es muy probable que se refiera a los misterios eleusinos, no a los de Isis como propuso Dunand, *Isis* III, pp. 250 ss. Véase F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlín, 1974, pp. 132-138; Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 91-93.

197. Permítaseme hacer referencia sobre estos conceptos a dos publicaciones del Donner Institute for Research in Religious and Cultural History: *Mysticism*, S. S. Hartman y C. M. Edsman, eds., Estocolmo, 1970, y *Religious Ecstasy*, N. G. Holm, ed., Estocolmo, 1982, con importantes apreciaciones introductorias. Añádase a ellos: W. Wainwright, *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, Madison, 1981, y M. Laski, *Ectasy: A Study of Some Secular and Religious Experiences*, Bloomington, 1967.

198. Quisiera recordar aquí el afamado paso de Parménides (Teofrastro, *De sens.* I, 3; *FVS*, 28 A 46 D-K) según el cual el cadáver es sensible a la luz, al frío, al silencio. El éxito y fama de la idea han sido estudiados por R. Verdière, «Le concept de la sensibilité aprés la mort chez les anciens», *Latomus*, 50.1 (1991), pp. 56-63, donde se observa la difusión de las expectativas *post mortem* en el entorno cultural en el que se desenvuelven los misterios, lo que facilita la aceptación en ellos tanto de la salvación cotidiana como de la trascendente: Burkert, *Ancient Mystery Cults*, pp. 23 ss. Algunas consideraciones generales que no son de nuestra directa incumbencia, pero que ayudan a la reflexión, en H. Mathieu, «Résurrection et immortalisation», en F. Jouan, ed., *Mort et Fécondité dans les Mythologies. Actes du Colloque de Poitiers*, París, 1986, pp. 39-49. Véanse las conclusiones, sobre fundamentos diferentes, de M. Koortbojian en relación con los sarcófagos de Endymion: *Myth, meaning and memory on Roman Sarcophagi*; Berkeley-Los Ángeles, 1995, pp. 85-99.

199. Cf. F. Cumont, *Lux Perpetua*, 1949, p. 219. Más recientemente, en el documentado libro de R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, Londres, 1988, p. 96. Poco importa que haya quien niegue la veracidad de la noticia; en mi opinión, la información tiene el valor de permitirnos atisbar la realidad del cambio, aunque esté motivado por contagios con el cristianismo.

200. Valga como ejemplo de hasta qué punto está asumida esta imagen generalizadora el libro de divulgación de L. H. Martin, *Hellenistic Religions. An Introduction*, Nueva York-Oxford, 1987, p. 118: «The Mithraic structure of redemption may be illustrated by a relatively late (early fourth-century) Greek magical papyrus (papiro 574 de la biblioteca nacional, París [*PGM*]). As part of the text purports to contain the revelation of Mysteries by Mithras (*PGM*

475-834), it has been identified as a Mithras liturgy, by which title these lines are usually known» (En nota: *The «Mithras Liturgy»*, ed. and trans. Marvin W. Meyer) Scholars Press, Missoula, Mont., 1976. No obstante, es sobradamente conocida la polémica sobre la adscripción mitraica de este documento, así como el alcance de su contenido, asuntos a los que se dedica atención en un apartado específico en los rituales mitraicos.

201. *Odisea* XI, *passim*; R. Garland, *The Greek Way of Death*, Londres, 1985, pp. 68 ss.

202. Merkelbach, *Mithras*, pp. 132 ss.

203. Vidman, *SIRIS*, 462, la inscripción se fecha en el siglo I d.C.; R. Rubio, «Los isíacos y su mundo funerario», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner eds., *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*, ARYS 6, Madrid, 1994, p. 162.

204. Vidman, *SIRIS*, 463; Rubio, «Los isíacos», p. 162.

205. Cf. sobre el sentido de *salus* en los misterios isíacos, Griffiths, «The Concept of Divine Judgement», p. 202.

206. «Et nos servasti [eternali] sanguine fuso». M. J. Vermaseren, «Les inscriptions sacrées du Mithréum de Sainte-Prisque sur l'Aventin», *Religions de salut. Annales du Centre d'Étude des Religions*, 2, Bruselas, 1962, p. 71; Vermaseren y Van Essen, *The Excavations*, p. 217. Ya he mencionado la posición crítica de Panciera, «Il materiale epigrafico», pp. 87-112.

207. «Salut mithriaque», p. 176. En favor del carácter salvífico de Mitra se pronuncia, en cambio, allí mismo B. Lincoln, «Mithra(s) as Sun and Savior», *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma. Set., 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982, pp. 505 ss.

208. Betz, «The Mithras Inscriptions», pp. 62-80.

209. G. Piccottini, *Mithrastempel in Virunum*, Klagenfurt, 1994 (Reseña de Gordon en *JRA*, 9 (1996), pp. 424-426.

210. Bidez y Cumont, *Les mages héllenisés*, 2, p. 285 nota 3. Sin embargo, J. Podemann Sorensen, «Attis or Osiris? Firmicus Maternus, *De errore* 22», en J. Podemann Sorensen ed., *Rethinking Religion. Studies in the Hellenistic Process*, Copenhague, 1989, pp. 73-86, ha defendido que se trata de un rito osiríaco, pues ha hallado paralelos en los ritos egipcios para casi todos los extremos mencionados por Fírmico; a pesar de ello la conclusión no es ineludible, pues se basa, como él mismo admite, tan sólo en la buena documentación existente sobre las prácticas cultuales egipcias.

211. Como introducción general puede consultarse J. Davies, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, Londres-Nueva York, 1999, una recopilación de textos antiguos y opiniones de autores modernos de escaso calado en la que además no se atiende al fenómeno de los misterios.

212. La disputa se entabla entre Atis y Osiris, sin que haya suficientes razones para inclinarse en uno u otro sentido. Cf. el ponderado comentario de R. Turcan en su edición del texto: Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, París, 1982, pp. 316 ss. J. Pepin, «Réactions du christianisme latin à la sotériologie métroaque. Firmicus Maternus, Ambrosiaster, S. Augustin», *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma, et., 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982, 258. Ya he señalado las posiciones críticas sobre el carácter salvífico de Atis (y de los dioses mistéricos en general). Este texto de Fírmico Materno fue un referente sistemático en el coloquio *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma. Set., 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982. Allí, D. M. Cosi («Aspetti mistici e misterici del culto di Atis», pp. 485 ss.) trató de integrarlo a otros elementos (entre ellos recuerda la no menos controvertida expresión: «in aeternum renatus» de un epígrafe de Roma [*CIL* VI, 510 = Duthoy 23] fechado el año 376) para defender la salvación ultramundana en los misterios frigios.

213. En una posición distanciada con respecto a las tendencias minimalistas dominantes: D. M. Cosi, «Salvatore e salvezza nei misteri di Attis», *Aevum*, 50 (1976), pp. 42-71; *id.*, *Casta Mater Idaea. Giuliano l'Apostata e l'etica della sessualità*, Venecia, 1986, pp. 108 ss., donde vincula la reinterpretación julianea del mito con la abstinencia.

214. G. Sfameni Gasparro, «Significato e ruolo del sangue nel culto di Cibele e Attis», *Atti della Settimana: Sangue e Antropologia nella letteratura cristiana. Roma 29 nov.-4 dic.* 1982, Centro Studi Sanguis Christi, 3, vol. I, F. Vattioni, ed., Roma, 1983, pp. 199-232, especialmen-

te p. 227. No obstante, véanse las ricas observaciones sobre la resurrección de Atis y su potencialidad en Musso, *Manifattura*, pp. 141 ss., y en Turcan, «Les dieux et le divin», p. 248.

215. Cf., por ejemplo, E. B. Allo, «Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain», *RSPT*, 15 (1926), pp. 5-34; L. de Grandmaison, «Dieux morts et ressucités», *RcSR*, 17 (1927), pp. 97-126; G. C. Ring, «Christ's Resurrection and the dying and rising gods», *CBQ*, 6 (1944), pp. 216-229; K. Prümm, «I cosidetti "dei morti e risorti' nell'Ellenismo», *Gregorianum*, 39 (1958), pp. 411-439.

216. Así, por ejemplo, Sfameni Gasparro, «Significato e ruolo», p. 227.

217. P. Lambrechts, *Attis: van Herdersknap Tot God*, Bruselas, 1962, pp. 20-52; cf. el acuerdo de D. Fishwick, «The *Cannophori* and the March festival of Magna Mater», *TAPhA*, 97 (1966), pp. 193-202.

218. Levi, *Parabiago*, p. 8; Musso, *Manifattura*, p. 12.

219. Turcan, «Attis Platonicus», pp. 397-398 y 403.

220. Véase, por ejemplo, Beck, *Planetary Gods*, p. 56, nº 131. A propósito de Eón: G. Zuntz, *AION im Römerreich. Die archäologische Zeugnisse*, Heidelberg, 1991, esp. pp. 35 y ss.; G. Casadio, «From Hellenistic Aion to Gnostic Aiones», en D. Zeller, ed., *Religion in Wandel der Kosmologien*, Zurich, 1999, pp. 175-190.

221. Levi, *Parabiago*, nº 5.

222. Cf. en este sentido el interesantísimo trabajo de J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, París, 1985, en el que se repasa la construcción del Más Allá cristiano desde la información onírica proporcionada por los difuntos, los ángeles, los demonios y por los viajes al otro mundo que ilustran las características del anhelado Paraíso. Por desgracia, si los misterios llegaron a tener una construcción igualmente compleja, la información nos ha sido arrebatada en gran medida por la competencia religiosa. Sobre la arbitrariedad del uso de la documentación ya se había manifestado F. E. Brenk S. J., «A gleaming ray blessed after-life in the Mysteries», *Illinois Classical Studies*, 18 (1993), pp. 147-164; referido esencialmente al isismo.

3. *Sistemas de valores en los misterios* (pp. 123-162)

1. J. Vidal, «Rite et ritualité», *Les rites d'initiation*, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986, p. 53. «Ética es la teoría de la conducta de la vida humana», sentencia sin titubeos T. Rendtorff, *Ethics*, vol. 1, p. 3.

2. Gordon, «The Real and the Imaginary», p. 19.

3. *Ibid.*, (extractos de las pp. 32-34. Es en ese sentido en el que creo que se hace con él coincidente Meeks cuando afirma: «I take "ethics" in the sense of a reflective, second-order activity: it is morality rendered self-conscious; it asks about the logic of moral discourse and action, about the grounds for judgement, about the anatomy of duty or the roots and structure of virtue...» (*Origins*, p. 4). Sin embargo, es preciso tener en cuenta las consideraciones más restrictivas apuntadas (aunque no compartidas) por Betz: «Ethics as a term tends to be defined either on the model of modern ethical theory as a general and scientific theory of moral obligations, or on the model of classical philosophical ethics as a rational system of moral virtues necessary to bring raw human nature up to the level of *eudaimonia*. If these are the only admissible definitions of ethics, primitive Christianity did not and could not have had such ethics» (H. D. Betz, «Introduction», 1, en H. D. Betz, ed., *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden, 1978).

4. Por aludir a los niveles establecidos por Betz, «Introduction», pp. 2-3.

5. «Sibi quisque dat mores, ministeria casus adsignat». Cf. O. Tescari, «Echi di Seneca nel pensiero cristiano e viceversa», *Unitas*, 2 (1947), pp. 171-181; I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín, 1969; U. Domínguez del Val, «El senequismo de Lactancio», *Helmantica*, 23 (1972), pp. 291-323.

6. L. R. Lind, «The Idea of the Republic and the Foundations of Roman Morality», 1, en C. Deroux, ed., *Studies in Latin Literature and Roman History*, 5, Col. Latomus 206, Bruselas, 1989, pp. 5-34; *id.*, 6, C. Deroux, ed., Col. Latomus 217, Bruselas, 1992, p. 5-40. Con anterioridad, Belloni había estudiado otro conjunto de virtudes, compuesto por *Libertas, ius et iustitia,*

aequitas, fides. Se puede apreciar cómo sólo esta última es coincidente en las dos series; este autor se refiere a las virtudes que fueron objeto de veneración como entes divinizados: G. G. Belloni, «Note sulle virtù romane», *Aevum Antiquum*, 1 (1988), pp. 181-192. Sobre el concepto de *pietas*, como abstracción divinizada, es destacable el trabajo de H. Wagenvoort, «Pietas», primer capítulo de la recopilación homónima: *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden, 1980, pp. 1-20. No obstante, tal vez habría que admitir con A. Michel, que la virtud no es más que una palabra: «La vertu n'est-elle qu'un mot?, en P. Demont, ed., *Problèmes de la morale antique*, Amiens, 1993, pp. 123-131. Otras «virtudes» han sido estudiadas desde perspectivas diversas, cf., por ejemplo, H. I. Marrou, *L'idéal de la virginité et la condition de la femme dans la civilisation antique*, París, 1953, producto de época; el análisis desde la información proporcionada por la novela: G. Schmeling, «Manners and Morality in *Apollonius of Tyre*», en P. Liviabella Furiani y A. Scarcella, eds., *Piccolo Mondo Antico*, Perusa, 1989, pp. 197-215. La escala de valores extraída de Valerio Máximo puede ser estudiada a través del libro de C. Skidmore, *Practical Ethics for Roman Gentlemen. The Work of Valerius Maximus*, Exeter, 1996: *virtus, moderatio, continentia, verecundia, severitas, pietas, aequitas, constantia, gratitudo* (por citar las más destacadas, pp. 53-82). A pesar de la frecuente idea de la ruptura moral de los cristianos con su entorno, Meeks (*Origins*, pp. 68 ss.) ha trazado un cuadro bien distinto, en el que destaca la coincidencia de valores postulados por un determinado paganismo y un determinado cristianismo. Evidentemente, se trata de un asunto de selección de documentos, es decir, la aplicación del subjetivo criterio del historiador; en cualquier caso, encuentro en su punto de vista enormes analogías con respecto a mis postulados. Hopkins, *A World*, p. 201, n. 46.

7. Piénsese, por ejemplo, en Marcial, cuyas burlas permiten trazar la línea aparentemente difusa que separa «el bien del mal» en su perspectiva ética, como de forma lúcida ha logrado enunciar M. Garrido-Hory, «La vision du dépendant chez Martial à travers les relations sexuelles», *Actes du XI^e colloque du GIREA, Kazimierz 1980, Index*, 10, 1981, pp. 298-315; «La femme chez Martial», *Hommages R. Fietier*, París, 1984, pp. 301-311; *Juvénal: Esclaves et affranchis à Rome*, París, 1998; «Femmes, femmes-esclaves et processus de féminisation dans les oeuvres de Martial et de Juvénal», *Diáphora* 9, Nápoles, 1999, pp. 303-314. La conceptualización de la sexualidad romana se puede hacer, no obstante, desde diferentes perspectivas. De enorme interés es, por ejemplo, la recopilación de trabajos editados por J. P. Hallett y M. B. Skinner, eds., *Roman Sexualities*, Princeton, 1997.

8. Cf. el interesante artículo de J. Walters, «Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought», en J. P. Hallett y M. B. Skinner, eds., *Roman Sexualities*, Princeton, 1997, pp. 29-43, al que hubieran venido bien las conclusiones alcanzadas con anterioridad por Garrido-Hory. La misma crítica cabría hacer a R. A. Pitcher, «Martial and Roman Sexuality», en T. W. Hillard *et al.*, eds., *Ancient History in a Modern University*, vol. 1, Cambridge, 1998, pp. 309-315, cuyas conclusiones son menos completas y sistemáticas que las de Garrido-Hory, a la que ignora. Para una visión del cristianismo posterior a la de P. Brown, véase el capítulo correspondiente al cuerpo en Meeks, *Origins*, pp. 130 ss.

9. El texto de época augústea conocido como *laudatio* de Murdia en CIL VI, 10230 = ILS 8394; la de Turia, que es contemporánea, en *CIL* VI, 1.527 = *ILS* 8393, cf. F. Gascó, en L. García Moreno, F. Gascó, J. Alvar y F. J. Lomas, *Historia del mundo clásico a través de sus textos. 2. Roma*, 1999, pp. 129 ss.; un estudio sobre las *virtutes* en elogios fúnebres: W. Kierdorf, *Laudatio funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*, Meisenheim am Glan, 1980. La *Consolatio ad Liviam*, al igual que la de Plutarco a su esposa tienden a destacar la plenitud del oficio de ser mujer en la romanidad, por lo que son fuentes riquísimas de aproximación al tema que nos atañe; cf. H. Schoonhoven, ed., *The Pseudo-Ovidian Ad Liviam de morte Drusi*, Groningen, 1992; el texto se encuentra traducido en Ediciones Clásicas por T. González Román y P. Saquero (Madrid, 1993). Sobre la institución matrimonial, véase *infra* la bibliografía mencionada complementaria con la que aquí se proporciona; ahora nos interesa la conceptualización del matrimonio y la función social de la mujer: G. Williams, «Some Aspects of Roman Marriage Ceremonies and Ideals», *JRS*, 48 (1958), pp. 16-29; K. R. Bradley, «Ideals of Marriage in Suetonius' *Caesares*», *Rivista Storica dell'Antichità*, 15 (1985), pp. 77-95; J. E. Grubbs, «"Pagan" and "Christian" Marriage: The

State of the Question», *Journal of Early Christian Studies*, 2.3 (1994), pp. 361-412. A los interesados por el asunto de forma más general recomiendo la deliciosa antología de A. Alvar, *Poesía de amor en Roma*, Madrid, 1993. El amor expresado en términos económicos por medio de las «últimas voluntades» puede hallarse en E. Champlin, *Final Judgements. Duty and Emotion in Roman Wills. 200 B.C.-A.D. 250*, Berkeley-Los Ángeles-Oxford, 1991.

10. Cf. H. W. Pleket, «Religious History as the History of Mentality: the "Believer" as Servant of the Deity in the Greek World», en H. S. Versnel, ed., *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981, pp. 152-192; A. Henrichs, «The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies», *HSPh*, 88 (1984), p. 140.

11. R. Rubio, «La propaganda de la estética: símbolos exóticos del individuo en la difusión de los misterios orientales», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner eds., *Formas de difusión de las religiones antiguas*, ARYS 3, Madrid, 1990, pp. 219-230.

12. Vermaseren y Van Essen, *The Excavations*, pp. 204-205.

13. Al menos, si aceptamos la analogía que establece el autor cristiano en su máxima dimensión, es decir, si reconocemos que no sólo se imita el gesto, sino sus requerimientos. Más abajo, al comienzo del apartado sobre el sistema de valores en el mitraísmo se ofrece el texto de Justino en nota.

14. Un criterio restrictivo en la consideración auténticamente mitraica de las afirmaciones de Juliano en Turcan, *Mithra*, p. 112.

15. El capítulo entero de Clemente, dedicado a la risa, es prueba fehaciente de la decoloración vital postulada por el cristianismo. A propósito de los mimos, véase a título orientativo, C. Panayotakis, «Baptism and Crucifixion on the Mimic Stage», *Mnemosyne*, 50.3 (1997), pp. 302 ss. Cf. asimismo el interesante punto de vista introducido por R. Lim, «In the "Temple of Laughter": Visual and Literary Representations of Spectators at Roman Games», en B. Bergmann y C. Kondoleon, eds., *The Art of Ancient Spectacle*, New Haven-Londres, 1999, pp. 343-365.

16. Véase como ejemplo de socialización el de los miembros de la clase dominante romana: W. M. Bloomer, «Schooling in Persona: Imagination and Subordination in Roman Education», *Classical Antiquity*, 16.1 (1997), pp. 57-78.

17. Meeks, *Origins*, p. 213.

18. Tomo las etiquetas de H. N. Parker, «The Teratogenic Grid», en J. P. Hallett y M. B. Skinner, eds., *Roman Sexualities*, Princeton, 1997, pp. 47-65.

19. Es obvio que el matrimonio constituye un valor positivo en la ideología romana, derivado no sólo de la voluntad política, como se aprecia en la legislación sobre esta institución (S. M. Treggiari, *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford, 1991), sino también de una profunda convicción de la bondad de la organización familiar (P. Veyne, «La famille et l'amour sous le Haut-Empire Romain», *Annales ÉSC*, 33 [1978], pp. 35-63) cuya bendición son los hijos (S. Dixon, «The Sentimental Ideal of the Roman Family», en B. Rawson, ed., *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Oxford, 1991, pp. 99-113). Cf. asimismo S. Dixon, *The Roman Family*, Baltimore, 1992; G. Clark, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford, 1993; Grubbs, «Marriage», pp. 361-412. Lúcido, como siempre, el capítulo IV, «Marriage, Morality and Divorce», de D. Montserrat, *Sex and Society in Ancient Egypt*, Londres-Nueva York, 1996, pp. 80 ss.

20. «Mystery Religions», p. 145, n. 61: «As the final sentence reads, Daphnis enacts (*edrase*) what his initiatrix Lycaenion had taught (*epaideuse*) him and Chloe learns (*emathen*) "that what had happenned in the woods had been mere child's play (*paignia*)"».

21. J. Winkler, «The Education of Chloe: Hidden Injuries of Sex», en J. Winkler, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Nueva York, 1990, pp. 101-126. Correctamente criticado por simple en Goldhill, *Foucault's Virginity*, pp. 33-45.

22. J. Alvar, «De la ensoñación iniciática a la vida cotidiana», en F. Gascó y E. Falque, eds., *Modelos ideales y práctica de vida en la Antigüedad Clásica*, Sevilla, 1993, pp. 129-140.

23. Quisiera sugerir la analogía que proporcionan los qumranitas, quienes celosamente guardaban la sabiduría revelada, accesible sólo para aquellos que habían sido capaces de culmi-

nar su transformación. D. Dimant, «Men as Angels: The Self-Image of the Qumran Community», en A. Berlin, ed., *Religion and Politics in the Ancient Near East*, Bethesda, 1996, pp. 93-103.

24. Una vez más, para acceder a una percepción compleja de lo utópico y lo real en la relación dialéctica de lo marginal y lo integrado, remito a Smith, *Drudgery Divine*, pp. 121-142.

25. El reciente libro de N. Shumate, *Crisis and Conversion in Apuleius'* Metamorphoses, Ann Arbor, 1996, me evita entrar en mayor detalle. Allí se confrontan y discuten las posiciones de los autores precedentes: A. D. Nock, *Conversion*; *id.*, «Conversion and Adolescence», en Z. Stewart, ed., *A. D. Nock: Essays on Religion and the Ancient World*, 1, Oxford, 1972, pp. 469-480; P. Aubin, *Le problème de la "conversion". Étude sur un terme commun à l'héllénisme et au christianisme des trois prémiers siècles*, París, 1963; R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, A. D. 100-400*, New Haven, 1984; *id.*, «Conversion: A Historian's View», *The Second Century*, 5, 1985-1986, pp. 67-96; véanse allí las réplicas de W. Babcock, «MacMullen on Conversion: A Response», pp. 82-89, y M. Jordan, «Philosophic "Conversion" and Christian Conversion: A Gloss on Prof. MacMullen», pp. 90-96; Burkert, *Ancient Mystery Cults*; A. Malherbe, *Paul and the Thessalonians: the Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Filadelfia, 1987, especialmente el capítulo «The Philosophers' Call to Conversion», pp. 21-28; E. Gallagher, *Expectation and Experience: Explaining Religious Conversion*, Atlanta, Ga., 1990, especialmente pp. 109-133; M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford, 1994; T. M. Finn, *From Death to Rebirth. Ritual and Conversion in Antiquity*, Mahwah New Jersey, 1997; es laxo en la consideración del concepto y asume que los mistéricos experimentaron auténticas conversiones (pp. 68 ss.), aunque su discusión no es profunda y depende excesivamente de Burkert.

26. K. Bradley, «Contending with Conversion: Reflections on the Reformation of Lucius the Ass», *Phoenix*, 52.3-4 (1998), p. 331.

27. Cf. J. Alvar, R. Rubio, A. Martín Artajo, R. M.ª Sierra y T. de la Vega, «La religiosidad mistérica en el espacio familiar», *ARYS*, 1 (1998), pp. 213-225.

28. N. Shumate, *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor, 1996.

29. Sobre el carácter moralizante de los ritos frigios: Sfameni Gasparro, «Interpretazioni gnostiche e misteriosofiche del mito di Attis», p. 404.

30. Así se muestra en el conciso y diáfano trabajo de R. W. Sharples, «Cybele and Loyalty to Parents», *Liverpool Classical Monthly*, 10.9 (noviembre de 1985), pp. 133-134, donde trae a colación los paralelos de Aristóteles (*De mirabilibus auscultationibus* 162, 648 b 3) y del *De fluviorum et montium nominibus* IX, 5, de dudoso valor, dada la gran controversia en torno al «PseudoPlutarco». Allí se expresa cómo los hijos piadosos con sus padres encuentran en las proximidades del monte Sípilo piedras (betilos) que colocan en el santuario de la Madre de los Dioses, de modo que se mantienen leales a sus progenitores. No obstante, la reaparición del mismo código en Lucrecio (descartado que siga a pies juntillas precedentes griegos: K. Summers, «Lucretius' Roman Cybele», en E. N. Lane, ed., *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, RGRW 131, Leiden, 1996, pp. 337-365) parece indicar que constituye uno de los valores básicos del cibelismo.

31. De forma tangencial, resulta extraordinariamente enriquecedor el conjunto de trabajos que componen *Le délit religieux dans la cité antique. Table Ronde, Rome 6-7 avril*, 1978, CEFR 48, Roma, 1981. Para nuestro propósito actual son especialmente relevantes las contribuciones de J. Scheid («Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine», pp. 117-171) y de D. Sabbatucci («Il peccato "cosmico"», pp. 173-177); no obstante, T. Cornell analiza el delito sexual entre las vestales, cuya castidad y excelencia eran consideradas sobrenaturales, lo que proporciona estímulos para la reflexión en el tema que nos afecta: «Some observations on the *crimen incesti*», pp. 27-37. Ahora, sobre las vestales es imprescindible el artículo de M. Beard, «Re-reading (Vestal) virginity», en R. Hawley y B. Levick, eds., *Women in Antiquity. New Assessments*, Londres, 1995, con discusión de la bibliografía anterior, inclusive la suya.

32. El mito de los tatuyo colombianos contribuye a la conceptualización de nuestro propio caso: P. Bidou, «On Incest and Death: A Myth of the Tatuyo Indians of Northwest Amazonia», en M. Izard y P. Smith, eds., *Between Belief and Transgression. Structuralist Essays in Religion, History, and Myth*, Chicago, 1982 (París, 1979), pp. 129-151.

33. *Les mystères païens et le mystère chrétien*, París, 1930, p. 97.

34. J. W. Crowfoot, «The Lions of Kybele», *JHS*, 20 (1900), pp. 118-127; G. N. Sandy, «The Imagery of Catullus 63», *TAPhA*, 99 (1968), pp. 389-399. Para el lector curioso recomiendo la deliciosa traducción versificada al inglés de G. Allen (G. V. Catullus. Attis, Londres, 1892). Para intereses más prácticos, véase la reciente edición y comentario de J. Godwin: *Catullus. Poems 61-68*, Warminster, 1995, donde se rechaza cualquier intención moralizante en el poema, así como la pretensión de que se trate de un canto al matrimonio (pp. 121-122). La peculiaridad estriba en la imposibilidad de proporcionar una «lógica» al mito, como pretenden los comentaristas del poema de Catulo, para conformarse con la explicación simplista del carácter etiológico, lo cual no resuelve la pregunta básica que ni siquiera se formulan esos estudiosos: ¿por qué se emasculan los sacerdotes del culto frigio?

35. Ovidio, *Fastos* IV, 239-240: «Merui! Meritas do sanguine poenas. / Ah pereant partes quae nocuere mihi!» («Me lo merezco. Pago con sangre el castigo merecido. / Que mueran las partes que me han causado la desgracia»).

36. Los casos conservados en la literatura clásica son abundantes, pero me gustaría recordar el significativo ejemplo ofrecido por el propio Juvenal, a propósito de los efectos de un mal vino en un banquete: «Pero ¡vaya cena! Un vino que ni la lana sucia lo chuparía; verás al comensal hecho un coribante» (V, 25). La glotonería de cibélicos e isíacos es denunciada por Jerónimo (*Epist.* CVII, 10). Sobre el carácter ruidoso de los cibélicos: P. Pachis, «*Gallaion Kybeles ololygma* (*Anthol. Palat.* VI, 173). L'élément orgiastique dans le culte de Cybèle», en E. N. Lane, ed., *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, RGRW 131, Leiden, 1996, pp. 193-222.

37. Cfr. asimismo Juvenal, *Sat.* VI, 541.

38. «Acompañado en tu alegría (monstruo) por una cohorte lasciva» (C. Martínez Maza, *Carmen contra paganos. Edición, traducción y comentario histórico*, Huelva, 2000, p. 29). Otros ejemplos —entre los numerosos que se conservan— en Minucio Félix, XXII, 3-5; Arnobio, I, 35; I, 41-4; II, 5; V, 13 y 16, etc.; Agustín, *La ciudad de Dios*, II, 4, 5; 6, 7; VII, 24-26; Prudencio, *De la corona* X, 1059 ss.

39. *CIL* VI, 1779 = *ILS* 1259 = *CCCA* III, 246. El documento epigráfico puede completarse con el larguísimo discurso que a este aristócrata paladín del conservadurismo pagano atribuye Macrobio (*Saturnalia* I, 17-23). Sobre el mismo véase Liebeschuetz, «The Significance», pp. 185-205. Por desgracia, el título del libro es engañoso y el autor se ve obligado a reconocer que las tendencias sincréticas, que no necesariamente monoteístas, eran más filosóficas que prácticas y concluye: «What we know about the practical religion of the real Pretextatus —as against Macrobius' literary portrait— shows that it was just as polytheistic as that of Julian under whom Praetextatus had governed Achaia, and as that of Sallustius. Praetextatus was *pontifex solis*, and he was initiated into the mysteries of Liber (Dionysus), Cybele, and Mithras. At the same time he was a member of the traditional Roman priestly colleges of the augurs and the decemviri» (p. 203).

40. Conservamos dos juramentos de isíacos en Oxirrinco, uno del siglo I y el otro del III (PSI 1290 = Totti, n° 8 a; V. Bartoletti, «Frammenti di un rituale d'iniziazione ai misteri», *Annali Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1937, pp. 143-152; R. Merkelbach, «Der Eid der Isismysten», *ZPE*, 1, 1967, pp. 55-73; PSI 1162 = Totti, n° 8b; Merkelbach, n. 164) en los que se aprecia el deseo de cumplimiento de los preceptos divinos.

41. Cf. Griffiths, *Plutarch's De Iside*, pp. 316-317; C. Eyre, «Crime and Adultery in Ancient Egypt», *Journal of Egyptian Archaeology*, 70 (1984), pp. 92-105.

42. Prop. II, 33 A, 1-2, trad. de A. Alvar, *Poesía de amor en Roma*, Madrid, 1993.

43. Prop., II, 28.60 ss. trad. de A. Alvar. Esas diez noches han sido puestas en relación con el propio proceso iniciático, como símbolo de la gestación del fiel (J. Bergman, «Decem illis diebus. Zum Sinn der Enthaltsamkeit bei den Mysterienweihen im Isisbuch des Apuleius», *Studia G. Widengren I*, Leiden, 1972, pp. 332-346), pero me resulta sorprendente que la gestación para la nueva vida se produzca antes que la muerte ritual, y ello al margen del forzado nexo simbólico de esos diez días con el cómputo egipcio del embarazo que estima en diez meses.

44. *IG* XI.4, 1299, lns. 33 y ss. H. Engelmann, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, EPRO 44, Leiden, 1975, pp. 8 y 28, aunque no comenta este aspecto. Poco enriquecimiento generan

los párrafos dedicados a la sexualidad del isismo en Witt, *Isis*, 87 (de todos modos, no hay que perderse la satisfactoria percepción que Witt tiene de su entorno cultural [p. 270]; sin duda, este libro eleva el ánimo y nos convence de lo positivamente que avanza nuestra civilización: su tan traído y llevado Giordano Bruno ya ha sido rehabilitado por la Iglesia; por cierto, la rehabilitación de otro personaje histórico, Nicómaco Flaviano, ha sido objeto de un análisis reciente, del que recomendaría al menos la lectura del capítulo 5, «Silence, Truth, and Death», por lo que de aleccionador tiene: C. W. Hedrick Jr., *History and Silence. Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*, Austin, 2000, pp. 131 ss.).

45. Debo esta información al doctor M. A. Molinero, que me ha dado a conocer asimismo el libro de M. Zecchi, *A Study of the Egyptian God Osiris Hemag*, Imola, 1996. Da la impresión de que la idea de la protección a los buenos es una derivación moralizante del juicio al corazón. Cf. S. Quirke, *Ancient Egyptian Religion*, Londres, 1992, pp. 52 ss. Sobre el cuento de Setne-Khaemuasaet, véase, por ejemplo, la traducción de M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. 3, Berkeley, 1980, pp. 125-151.

46. El texto es mencionado por F. Solmsen, *Isis among the Greeks and Romans*, Cambridge, Mass., 1979, p. 72, así como algún otro procedente de los elegíacos, pero los comentarios son de sorprendente superficialidad; en todo caso se salva su idea general de la incorporación del isismo a la superestructura grecolatina, como defiendo a lo largo de estas páginas.

47. La fuente es Cipriano (*CSEL* III, 302 ss.), citado por H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, SGRR 6, Leiden, 1990, p. 91; n. 179.

48. A. Labhardt, «*Curiositas*: Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion», *Museum Helveticum*, 17 (1960), pp. 206-224; R. Joly, «*Curiositas*», *L'Antiquité Classique*, 30 (1961), pp. 33-44. La interferencia de la curiosidad, la mala fortuna y la magia ha sido analizada por S. Lancel en «"Curiositas" et préoccupations spirituelles chez Apulée», *Rev.Hist.Rel.*, 160 (1961), pp. 25-46, especialmente pp. 32 ss.; J. Penwill, «Slavish Pleasures and Profitless Curiosity: Fall and Redemption in Apuleius' *Metamorphoses*», *Ramus*, 4 (1975), pp. 49-82; en la misma línea, Ch.-M. Ternes, «De la métamorphose à l'initiation. L'itinéraire de Lucius dans les *Métamorphoses* d'Apulée», *Les rites d'initiation*, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986, pp. 363-376; P. G. Walsh, «The Rights and Wrongs of Curiosity (Plutarch to Augustine)», *Greece and Rome*, 35, 1988, pp. 73-85, con la defensa de la estrecha dependencia de las *Confesiones*, con respecto al *Asno de Oro*; J. DeFilippo, «*Curiositas* and the Platonism of Apuleius" *Golden Ass*», *AJPh*, 111 (1990), pp. 471-492; P. Citati, «La luce della notte», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 25, 1990, pp. 165-177 (especialmente p. 170). Sin embargo, L., A. MacKay («The Sin of the Golden Ass», *Arion*, 4 [1965], pp. 474-480) se inclina, además, por la adición de la riqueza, la desobediencia y la satisfacción de los propios deseos como causa del castigo de Lucio. Un tratamiento sistemático del tema de la *curiositas* se encuentra en el Apéndice III de B. L. Hijmans, en *Apuleius Madaurensis Metamorphoses Book IX. Text, Introduction and Commentary*, pp. 362-379.

49. En efecto, en el *Tractatus Augustini episcopi contra paganos*, 37, ln. 866 ss. hay algunos elementos quizá casuales, pero que podrían derivar de esas lecturas de autores que habían escrito sobre los misterios. Allí equipara *vana curiositate* y *vana mysteria* antes de destacar el papel mediador de Cristo en oposición a los falsos mediadores, entre los que puede pensarse en el Mitra *mesites* del *de Iside* plutarqueo. Sobre el texto: F. Dolbeau, «Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et donatistes (IV)», *Recherches Augustiniennes*, 26 (1992), pp. 69-141. El documento mencionado puede fecharse en los primeros días del mes de enero del año 404 y su intencionalidad me parece más bien una reprimenda a las dos actitudes más frecuentes en la desviación de los cristianos: la adivinación y la idolatría. Me da a conocer R. Gordon la nueva traducción de E. Hill: Augustine of Hippo, *Sermons: Newly discovered Sermons*, Nueva York, 1997.

50. *Met.* XI, 15, 1. Que *voluptas* es una obsesión esclavizadora resulta inequívoco en Horacio: «Sperne voluptates: nocet empta dolore voluptas» («Aleja los placeres: daña el placer con dolor conquistado») (*Ep.* I, 2, 55-56). G. N. Sandy, «Serviles voluptates in Apuleius' Metamorphoses», *Phoenix*, 28 (1974), pp. 234-244, donde se vinculan las *serviles voluptates* al

mundo de la magia; cf. sin embargo el apartado 9: «The higher *Voluptas*» de J. G. Griffiths en su artículo «Isis in the *Metamorphoses* of Apuleius», en B. L. Hijmans Jr. y R. T. van der Paardt, eds., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, Groninga, 1978, pp. 141-166, especialmente pp. 155-158, donde se opta por el placer carnal; N. Fick, «La métamorphose initiatique», en A. Moreau, ed., *L'initiation. I. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes du Colloque Int. de Montepellier 1991*, Montpellier, 1992, p. 273.

51. Una primera aproximación en la riquísima y voluminosa obra de R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Bolonia, 1935; del mismo autor, «Confession of Sins and the Classics», *HThR*, 30 (1937), pp. 7 ss. Burkert (*Ancient Mystery Cults*, 16) acepta la confesión como requisito previo para los que quieren participar en los misterios de Isis. El proceso de confesión-juicio-perdón ha sido minuciosamente estudiado por Griffiths, «The Concept of Divine Judgement», pp. 192 ss. Este trabajo ha servido de base para el capítulo XII, «Divine Judgement in the Mystery Religions», de su vastísimo y excelente libro *The Divine Verdict. A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions*, Suppl. *Numen*, 52, Leiden, 1991, pp. 313 ss. Véase además Versnel, *Inconsistencies*, pp. 66 y 203 ss.

52. C. C. Schlam, «Sex and Sanctity: The Relationship of Male and Female in the *Metamorphoses*», en B. L. Hijmans Jr. y R. T. van der Paardt, eds., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, Groninga, 1978, 95-105, especialmente 105: «The course of the narrative thus expresses a rejection of a phallic cult in favor of that of the maternal goddess». Winkler en su *Auctor and Actor*, por ejemplo, 146, señala la progresión moral de Lucio, a pesar de las dudas de nuevo planteadas —en línea con el escepticismo dominante en la crítica actual— por E. Finkelpearl «The Judgement of Lucius: Apuleius, *Metamorphoses* 10.29-34», *ClAnt.*, 10 (1991), pp. 221-236, que concluye con el siguiente aserto: «Our conclusions about Lucius's moral development depend upon whom we believe: an ex-ass or a sophistic novelist».

53. Griffiths, «Isis», 1978, p. 158: «[Isis] represents sexuality within the orbit of the civilized community and the family; she represents marriage, and cannot condone illicit lust».

54. Véase, por ejemplo, Alvar, «Marginalidad», pp. 72 ss.

55. De modo general debe tenerse en cuenta: K. Kerényi, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religiongeschichtlicher Beleuchtung*, Tubinga, 1927 (Darmstadt, 1964); véase la reseña que le hizo A. D. Nock, «Greek Novels and the Ancient World», reimpresa en Z. Stewart, ed., *A. D. Nock: Essays on Religion and the Ancient World*, vol. 1, Oxford, 1972, pp. 169-175; Merkelbach, *Roman und Mysterium*, 1962, con el artículo-reseña correspondiente de R. Turcan, «Le Roman Initiatique: à propos d'un livre récent», *Revue de l'Histoire des Religions*, 163 (1963), pp. 149-199; C. Ruiz Montero, *La estructura de la novela griega*, Salamanca, 1988; I. Stark, «Religiöse Elemente im antiken Roman», en H. Kuch, ed., *Der antike Roman: Untersuchungen zur literarischen Kommunikation und Galtungsgeschichte*, Berlín, 1989, pp. 135-149; S. Wiersma, «The Ancient Greek Novel and its Heroines: a Female Paradox», *Mnemosyne*, 41 (1990), pp. 109-123; R. Merkelbach, «Novel and Aretalogy» en J. Tatum, ed., *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore, 1994, pp. 283-295; Beck, «Mystery Religions, aretalogy and the ancient novel», pp. 131-150. Más específicamente: J. Hani, «Le personnage de Charicleia dans les *Éthiopiques*: Incarnation de l'idéal moral et religieux d'une époque», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1978), pp. 268-273; F. Napolitano, «Leucippe nel Romanzo di Achille Tazio», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Univ. di Napoli*, 26 (1983-1984), pp. 85-101; Konstan, *Sexual Symmetry*, 1994.

56. 1) Maronea (c. 100 a.C.); L. Robert, *CRAI*, 1971, pp. 531-535; Grandjean, 1975 (cf. R. Merkelbach, «Zum neuen Isistext aus Maroneia», *ZPE*, 23 (1976), pp. 234-235; Totti, n° 19.

2) Andros (siglo I a.C.), W. Peek, *Der Isishymnus von Andros*, Berlín, 1930, pp. 324-331; Totti, 1985, n° 2.

3) Cime (I-II d.C.); *IG* XII Suppl. pp. 98-99, n° 14; *I. Kyme* 41; A. Salac, «Inscriptions de Kymé d'Éolide», *BCH*, 51 (1927), pp. 378-383; P. Roussel, «Un nouvel hymne à Isis», *REG*, 42 (1929), pp. 137-168; Totti, 1985, n° 1.

4) Tesalónica (I-II d.C.) *IG* X, 2, 254; *SIRIS* 49; *HThR* 41, 1948. Idéntico a § 7-30 de Cime.

5) Ios (II-III d.C:), *SIRIS* 3, 1.267; *IG* XII Suppl., p. 98, n° 14. El texto también es idéntico al de Cime.

A ellas hay que añadir las dos plegarias de Quíos (I d.C.; *SIRIS* 325) y Cirene (103 d.C.; *SEG* IX, 1938, p. 192) y la información proporcionada por Leclant *ANRW* II, 17,3, 1984, pp. 1.692 ss.; R. Merkelbach, «Der Eid der Isismysten», *ZPE*, 1 (1967), pp. 55-73; la aretalogía isíaca de Oxirrinco (*Pap. Oxy.* 1380); la que se encuentra al final del *Kore Kosmou* hermético (Estobeo *Anthol.* I, 49,44; A. J. Festugière, «L'arétalogie isiaque de la Korè Kosmou», *Mélanges Ch. Picard, Rev. Arch.*, 1948, pp. 376-381); los cuatro himnos de Isidoro del siglo I a.C. (V. P. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto, 1972) y los himnos contenidos en los textos literarios, como el de Diodoro (I, 27, 3; J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Uppsala, 1968, pp. 27-43; M. Gustafson, «The Isis Hymn of Diodorus of Sicily (1.27.3)», en M. Kiley, ed., *Prayer from Alexander to Constantine: a Critical Anthology*, Londres, 1997, pp. 155-158), el de Tibulo (L. Alfonsi, «A proposito della digresione tibulliana su Osiride», *Aevum*, 42 [1968], pp. 475-476; L. Koenen, «Egyptian influences in Tibullus», *Illinois Classical Studies*, I [1976], pp. 127-159), los de Apuleyo (*Met.* XI, 2; 5-6; 25, 1-6) y algunos otros que se podrían mencionar, como el Himno a Serapis de Aristides y un conjunto de plegarias de menor importancia para nuestro propósito actual.

57. Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, EPRO 49, Leiden, 1975, 1.ª edición del texto griego en pp. 17-18, la traducción al francés en pp. 19-21.

58. V. Longo (*Aretalogie nel mondo greco I. Epigrafi e papiri*, Génova, 1969) distingue la aretalogía profana de la sacra. Si *aretai* son todas las «acciones», las divinas también podrían serlo y, en consecuencia, apropiado el uso de aretalogía; sin embargo, el contenido de los textos supera el campo semántico de *arete*, lo que invalida la denominación tradicional (p. 52).

59. «The sophists and hellenistic religion: Prodicus as the spiritual father of the Isis aretalogies», *HSPh*, 88 (1984), pp. 139 ss.

60. El término «himno» había sido rechazado por Roussel (1929) y Peek (1930); cf. D. Müller, *Aegypten und die greichischen Isis-aretalogien*, Leipzig, 1961, p. 15; E. Norden, *Agnostos Theos*, Stuttgart, 1912 (1966), pp. 149 ss. La denominación de «plegarias» es sumamente vaga y abarca muchas otras cosas al margen de las aretalogías propiamente dichas. No más éxito han tenido propuestas como la de «letanías» (I. Cazzaniga, «Intorno ad alcuni epiteti di Iside nella litania di *P.Oxy.* 1380», *PP*, 20, 1965, pp. 233 ss.) o la más pretenciosa de «Res Gestae Reginae Isidos», emulación ciertamente poco afortunada, propuesta por O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, Giessen, 1909, p. 46, n. 7. Cf. Longo, *Aretalogie*, pp. 47-52.

61. R. Harder, *Karpokrates von Chalkis un die memphitische Isispropaganda*, Berlín, 1944, que por cierto defiende la denominación de aretalogías (p. 18).

62. A. D. Nock, *Gnomon*, 21, 1949, pp. 221-228; A. J. Festugière, «À propos des arétalogies d'Isis», *HThR*, 42 (1949), pp. 209-234; D. Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, Leipzig, 1961. Para los dos primeros, las formulaciones contenidas en las aretalogías habían de ser necesariamente griegas, mientras que el tercero pretendía reafirmar la intensa mutación experimentada por Isis en su traslado de Egipto al mundo helenístico.

63. Bergman, *Ich bin Isis*, Upsala, 1968.

64. Aunque no era esa mi intención inicial, el ejemplo puede ser válido: J. Alvar, «Isis prerromana, Isis romana», R. Rubio, ed., en *Isis. Nuevas perspectivas. Homenaje Alvarez de Miranda*, ARYS 4, Madrid, pp. 95-107.

65. Kraemer, p. 77.

66. Cf. Alvar, «Diosas y esclavas en los misterios», pp. 267-279.

67. Kraemer, p. 77; Konstan, *Sexual Symmetry*, 1994.

68. Turcan, *Les cultes orientaux*, p. 90; Takács, *Isis and Sarapis*, p. 79. El fenómeno no se restringe a Roma u Ostia (J. T. Bakker, *Living and working with the gods. Studies of evidence for private religion and its material environment in the city of Ostia (100-500 AD)*, Amsterdam, 1994, p. 41); probablemente los provinciales adoptaron asimismo a los dioses egipcios como miembros de sus lararios, según parecen corroborar las pequeñas estatuillas diseminadas por el Imperio y de las que acaba de publicarse un ejemplar procedente del norte de Hispania: F. Fernández Palacios y M. Unzueta, «Sobre la Isis-Fortuna de Peña Forua (Forua, Vizcaya) y el Mercurio de la Polera (Ubierna, Burgos): una introducción al reconocimiento de figuras de larario», *Veleia*, 15 (1998), pp. 145-155, con paralelos en Pompeya.

69. Una visión general en Turcan, *Mithra*, pp. 11 ss. De forma más específica: H. W. Bailey, «The Second Stratum of the Indo-Iranian Gods», J. R. Hinnells, ed., *Mithraic Studies I*, Manchester, 1975, pp. 1-20; sobre la función judicial de Mitra, p. 14.

70. Gordon, «Viewing Mithraic Art», p. 252, donde pone de relieve la vinculación perenne que adquiere Mitra con sus iniciados y el modelo de conducta que refleja el epíteto para el comportamiento de los mitraístas.

71. R. Merkelbach, *Mithras*, Königstein, 1984, p. 188.

72. Griffiths, «The Concept of Divine Judgement», p. 209; *id.*, *The Divine Veredict*, pp. 313 ss.

73. Por ejemplo la que recoge uno de los escritores de la *Historia Augusta* (*SHA*), en la *Vida de Cómodo* (*Comm.* 9.6): «... sacra Mithriaca homicidio vero polluit».

74. Gordon, «Mithraism and Roman Society», p. 107.

75. Gordon, «Reality, Evocation and Boundary», pp. 41-42. A propósito de su discusión sobre el valor real del testimonio de Dura Europos en el que Cumont veía la oposición entre lo justo y lo injusto, es cierto que una parte del documento es un *dipinto* (t]oîs dikaioi[s) probablemente posterior al *graffito* (tois de adikois); el autor de éste no tendría en la cabeza la oposición que, a pesar de todo, es evidente en la del segundo escribano y, por ello, aceptable para nosotros.

76. Cf. W. Liebeschuetz, «The Expansion of Mithraism among the Religious Cults of the Second-Century», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 195-216, especialmente p. 197, para quien el mitraísmo sin duda exigía una cierta conducta moral y ofrecía el perdón de los pecados.

77. G. Sfameni Gasparro, «I misteri di Mithra: Religione o culto?», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 93-102. Califica de *imitatio* la relación mística establecida entre los fieles y el dios, lo que implica una interferencia simpatética entre los planos divino, cósmico y humano y en consecuencia una construcción superior a la mera dimensión ética.

78. Debo al doctor Richard Gordon la primera noticia sobre este mitreo. Él fue asimismo quien me facilitó las publicaciones de las que he obtenido la información que a continuación transmito: M. Gawlikowski, «Hawarti. Preliminary Report», *Polish Archaeology in the Mediterranean. Reports 1998*, 10, 1999, pp. 197-204; *id.*, «Hawarte, 1999», *Reports 1999*, 11, 2000. Un resumen informativo en A. B. Griffith, «A New Mithraeum in Hawarte, Syria», *EJRM* (http: // www2.uhu.es/ejms), 1, 2000.

79. «Accipe thuricremos pater, accipe sancte Leones, / per quos thuradamus, per quos consumimur ipsi»; Vermaseren y Van Essen, *The Excavations*, pp. 226-227.

80. Gordon, «Mithraism and Roman Society», p. 99.

81. Gawlikowski, p. 203.

82. La primera sería: «Hunc quem aur[ei]s humeris portavit more iuvencum» («Este joven toro que él transportó en sus áureas espaldas según su deseo»), Vermaseren y Van Essen, *The Excavations*, p. 200. La segunda diría: «Atque perlata humeris t(u)li m(a)xim divum» («Y al final he llevado las órdenes de los dioses sobre mis espaldas»). Si los textos originales estuvieran correctamente establecidos, lo cual no es en absoluto seguro, podríamos pensar que de la imagen mítica del dios llevando al toro se ha trascendido a la instrucción moral por la que los fieles han de aguantar el peso de las prescripciones divinas. Cf. Gordon, «Authority, Salvation and Mystery», p. 61.

83. S. R. Zwirn, «The Intention of Biographic Narration in Mithraic Cult Images», *Word and Image*, 5.1 (enero-marzo de 1989), p. 15.

84. Turcan, *Mithra*, p. 113, donde algo más adelante, con razón, señala: «Leur apprentissage de l'endurance physique au feu et au froid n'en fait pas non plus des ascètes désincarnés et coupés de l'humanité commune: tout au contraire!». En coincidencia con esta perspectiva ya que los misterios tienden a la integración de sus seguidores, no a generar anacoretas (asimismo en Alvar, «De la ensoñación iniciática», p. 129).

85. Gordon, «Mithraism and Roman Society», *passim*; el conformismo social del mitraísmo en la página 101 y la proximidad del ideal mitraico al resto de la sociedad en la página 103. La iconografía apunta en la misma dirección de la connivencia con el orden establecido, ya que supone un mecanismo de validación inteligible para los seguidores y contribuyen a comprender cómo se integraba el mitraísmo en la fábrica conceptual del Alto Imperio, afirma Zwirn (p. 15).

86. Sugiere Griffiths (*The Divine Veredict*, pp. 336-337) que el fuego desempeñaba un importante papel en este proceso probatorio de santidad, para lo que busca una forzada conexión con el mundo avéstico. En cualquier caso, la importancia del fuego en los misterios mitraicos está fuera de duda y no requiere un precedente necesario en la tradición irania. R. MacMullen (*Paganism in the Roman Empire*, New Haven, 1981, p. 119) negó de forma general las dependencias del mitraísmo occidental con respecto a Persia. Las reservas de Griffiths en *The Divine Veredict*, 337, n. 80.

87. Meslin, «La symbolique», pp. 173-185, especialmente 179 ss. La información más rica procede del mitreo de Dura Europos, presentada esquemáticamente por Gordon, «Reality, Evocation and Boundary», p. 41.

88. Gordon, «Reality, Evocation and Boundary», p. 41.

89. Sobre los valores mitraicos como emanación de los romanos, Gordon, «Mithraism and Roman Society», pp. 92-121, donde queda explícita su plena coincidencia. Meslin, «La symbolique», pp. 179-181, acepta, lógicamente, este planteamiento.

90. J. A. Francis, *Subversive virtue. Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, Pensilvania, 1995, pp. 156-157; con una perspectiva amplia y buena documentación en las fuentes trató el asunto nuestro malogrado F. Gascó, «El pastor de Hermas y la familia», *ARYS*, 1 (1998), pp. 207-211.

91. «Mithraism and Roman Society», p. 98; *id.*, «Who Worshipped Mithras?», *Journal of Roman Archaeology*, 7 (1994), pp. 459 ss. Ya se ha aludido al comienzo del capítulo a la posición contraria de A. Blomart, «Mithra: quoi de neuf en 1990?», *Journal of Roman Archaeology*, 9 (1996), p. 435.

4. *Los sistemas de rituales* (pp. 163-285)

1. Remito para ello a la excelente introducción de C. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Nueva York-Oxford, 1997, donde podrá hallarse una evolución de los estudios sobre el ritual y las tendencias de análisis, con un planteamiento muy didáctico.

2. Como lectura complementaria, cf. F. Bousquet, «Et la chair se fit Logos... Essai sur la réaction philosophique au rite», *Le rite. Philosophie. Inst. Cath. de Paris*, 6, París, 1981, pp. 33-66; desde una perspectiva psicoexperimental esquemática y superficialmente expositiva: O. Wikström, «Liturgy as Experience. The Psychology of Worship. A Theoretical and Empirical Lacuna», en T. Ahlbäck, *The Problem of Ritual*, Estocolmo, 1993, pp. 83-100. El origen del rito en la sacralización de una violencia primigenia, establecido por S. Freud (en *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930), ha servido para el desarrollo de diversas tendencias, las dos más señeras publican su libro de referencia el mismo año, 1972. La más fructífera sobre religión antigua corresponde a W. Burkert y su monumental *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, 1983 (Berlín 1972), instrumento de aprendizaje y reflexión permanente. La otra corriente está encabezada por R. Girard, *La violence et le sacré*, París, 1972; a propósito del mito ya he mencionado su colección de ensayos titulado *Le bouc émissaire*, París, 1982. En 1978 fue objeto de atención de J. Ries en su primer artículo, sobre tendencias analíticas, de la colección Homo Religiosus: «Le sacré et l'histoire des religions», en *L'expression du sacré dans les grandes religions* 1, Lovaina, 1978. En 1981 la aportación de nuestro autor al análisis del rito fue analizada, en la misma publicación que encabeza esta nota, por J. Greisch, «Une anthropologie fondamentale du rite: René Girard», pp. 89-119. En 1983 se celebró un coloquio con y sobre su metodología: *Violence et vérité autour de R. Girard. Colloque de Cerisy*, P. Dumouchel, dir., París, 1985. Es importante tener en cuenta las observaciones de F. Dumas-Champion para diferenciar el sacrificio del homicidio en su dimensión ritual: «Le sacrifice ou la question du Meurtre», *Anthropos*, 82 (1987), pp. 135-149. La trascendencia de Girard es, obviamente, innegable. Cualquiera de sus simpatizantes encontraría divinos ejemplos entre los mitos de Cibeles, Isis o Mitra para hacer las delicias del maestro; no obstante, desde nuestra perspectiva elemental, resulta casi inaprehensible el valor extrahermenéutico que pueda tener la constatación girardiana. (Una apreciación similar a pro-

pósito de una pretendida aplicación de Burkert en R. F. Thomas, «The "Sacrifice" at the End of the Georgics, Aristaeus, and Vergilian Closure», *CPh*, 86 (1991), pp. 211-218, especialmente p. 215.) La reproducción mimética de la violencia original adquiere pleno sentido en la interpretación conductual, pero no en el fenómeno social que, evidentemente requiere otros procedimientos analíticos concurrentes con el que aquí he destacado. Desde un punto de vista formativo creo imprescindible la obra editada por R. G. Hamerton-Kelly, *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, Cal., 1987, en la que participan B. Mack, R. Girard, W. Burkert, J. Z. Smith y R. Rosaldo, donde se ponen de manifiesto las diferencias interpretativas de las distintas tendencias. Añádase a cuanto precede las colecciones de artículos editados por J. Rudhardt y O. Reverdin, eds., *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens Hardt 27, Ginebra, 1981, y por C. Grottanelli y N. F. Parise, eds., *Sacrificio e Società nel mondo antico*, Roma-Bari, 1988, a partir de las cuales se puede adquirir un equilibrado conocimiento sobre el estado actual de la cuestión.

3. A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, París, 1920, p. 61.

4. La apreciación no estática del rito es doble. Por una parte, afecta al orden externo según pretende reflejar este párrafo en la alteración de las prácticas, pero, por otra parte, el rito es una especie de regulador del tiempo, por lo que el dinamismo interviene en el propio orden interno. Y todo esto independientemente del conocido debate sobre la concepción lineal o cíclica del tiempo, enclavado en el famoso trabajo de M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1972. Para mayor información, cf. D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Roma, 1978, con importantes apreciaciones para la construcción del método, en esta ocasión destacaría el capítulo que presta su título al libro y el denominado «Storia e metastoria»; P.-J. Labarrière, «Le rite et le temps», *Le rite. Philosophie. Inst. Cath. de Paris*, 6, París, 1981, pp. 13-32; E. Campi, «Rite et maîtrise du temps», *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du Colloque de Neuchâtel*, 1981, Lausana, 1986, pp. 131-137: «Nous partons du postulat selon lequel la nécessité de certains rituels va de pair avec la nécessité de contrôler le temps ... Temps et rituels se répètent ainsi de façon circulaire, dans un éternel retour à un prototype mythique qui évacue toute référence à l'avenir, un avenir impensable puisqu'il ne se différencie pas de ce qui a été. Or nier l'avenir c'est abolir le temps et c'est surtout nier la mort» (pp. 131-132). Me ha resultado especialmente sugerente el trabajo de G. Mazzoleni, «Il tempo ciclico riconsiderato», en U. Bianchi, ed., *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order*, Roma, 1986, pp. 69-77, con discusión en las páginas 77-79. En esta línea, R. Turcan («L'élaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénistique et romaine: de l'orgiasme à l'initiation», en A. Moreau, ed., *L'initiation. I. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes du Colloque Int. de Montpellier 1991*, Montpellier, 1992, pp. 215-233) llega a afirmar: «... ces mystères ne se perdent pas dans la nuit des temps et ne procèdent pas (ou pas seulement) d'un réaménagement des liturgies liées aux initiations "primitives", mais ... il est arrivé un moment où des hommes et des femmes ont fabriqué un rituel pour répondre à un besoin, aux mutations des mentalités ou des conditions de vie», (p. 215; J. Scheid, «Rituel et écriture à Rome», en A.-M. Blondeau y K. Schipper eds., *Essais sur le rituel. II. Colloque du Centenaire 1987*, París-Lovaina, s. f. (1995), pp. 1-15, sostiene que, a pesar de los notables escritos sobre rituales romanos, no existía la práctica de una descripción sistemática, pues su transmisión pertenecía al orden de la oralidad, «porque no era bueno que los secretos religiosos estuvieran guardados por letras inanimadas» (Plutarco, *Numa*, XXII, 2; Cf. G. Dumézil, «La tradition druidique et l'écriture: le vivant et le mort», en *Cahiers pour un temps*, París, 1981, pp. 325-338, especialmente 326 ss.); c'est donc par les yeux et l'oreille que le néophyte s'initiait aux gestes rituels précis, de sa jeunesse, aux côtés de son père...», p. 12. En los misterios durante el Imperio habría que añadir a esos procedimientos de aprendizaje la adquisición del conocimiento a través de los textos, sean profanos como las novelas, sean sacros como los textos litúrgicos atestiguados en el isismo y probablemente también en el mitraísmo.

5. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912.

6. J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, París, 1971, pp. 282-283 (Buenos Aires, 1972).

7. Así lo expresa Ries, «Rites d'initiation», *Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et Louvaine-la-Neuve*, 1984, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986, p. 30.

8. *Mythologiques. 1. Le cru et le cuit. 2. Du Miel aux cendres. 3. L'Origine des manières de Table. 4. L'Homme nu*, París, 1964-1971. Una visión introductoria sobre estas cuestiones: L. Bouyer, «Les récents dévelopments de l'histoire des religions», en *Le rite et l'homme*, París, pp. 27-57; J. Greisch, ed., *Le rite*, París, 1981.

9. Quisiera en este punto mencionar, a título de ejemplo, la colección de trabajos que aparecen en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Ritual y conciencia cívica en el Mundo Antiguo. Homenaje F. Gascó*, ARYS 7, Madrid, 1995. Creo, no obstante, que los procesos de transformación de los rituales poseen una riqueza analítica que requiere una sutilísima atención; véase, si no: K. Hopkins, «From Violence to Blessing: Symbols and Rituals in Ancient Rome», en A. Molho, K. Raaflaub y J. Emlen, eds., *Athens and Rome, Florence and Venice. City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart, 1991, pp. 479-498. Para observar la vitalidad de los cultos tradicionales no hay más que darse un paseo por los dos espléndidos volúmenes de M. Beard, J. North y S. Price, *Religions of Rome*, 2 vols., Cambridge, 1998, especialmente p. 249 y capítulo 7 *passim*. El significado ideológico de esta vitalidad se desvela en los dos capítulos de R. Gordon, «From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology» y «The Veil of Power: emperors, sacrificers and benefactors», en M. Beard y J. North, *Pagan Priests*, Londres, 1990, pp. 179-198 y 201-231. Véanse, además, las referencias que a este propósito se ofrecen en el primer capítulo de este libro.

10. Cf. Pleket, «Religious History as the History of Mentality», pp. 152-192.

11. Así lo asume, por ejemplo, Burkert, *Ancient Mystery Cults*, p. 69 para quien requiera el criterio de autoridad. En mi opinión tienen más valor los testimonios que a continuación se especifican.

12. «In templis populis congregatis recitari huiuscemodi salubres interpretationes heri et mudiustertius audivimus.» Cf. H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire Romain*, París, 1912, p. 537.

13. Así cabría interpretar los *Himnos* isíacos de Isidoro (cf. E. Bernard, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romain*, París, 1969, pp. 650-651; V. P. Vanderlip, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto, 1972, p. 96) o la llamada *Oración* de Cascelia, sorprendente plegaria de una mujer en un mitreo (Panciera, «Il materiale epigrafico», p. 98; G. Mussies, «Cascelia's Prayer», *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma, set., 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982, pp. 156-167; cf. además el breve comentario de Reynolds-Beard-Roueché, *JRS*, 76 (1986), p. 139, o incluso los testimonios litúrgicos egipcios de contenido mitraico.

14. A. van Gennep, *Les rites de passage*, París, 1909; M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, París, 1959, p. 12: «On comprend généralement par initiation un ensemble de rites et d'enseignements oraux qui poursuivent la modification radicale du status religieux et social du sujet à initier. Philosophiquement parlant, l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel» (el texto se reproduce en M. Eliade, «L'initiation et le monde moderne», en C. J. Bleeker, ed., *Initiation*. Studies in the History of Religions 10, Leiden, 1965, p. 1; véase allí mismo el trabajo del editor: «Some introductory remarks on the significance of initiation», pp. 14-20). J. Ries, «Les rites d'initiation et le sacré», *Les rites d'initiation*, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986, p. 27: «Par l'initiation s'opère un passage, d'un état à un autre, d'un stade de vie à un stade nouveau, d'un genre de vie à un autre genre de vie. Ce passage se fait en vue de la réalisation d'un type de comportements qui seront des données essentielles dans la vie et dans l'existence de l'initié ... Deux éléments semblent ... essentiels: d'abord l'introduction dans une *communauté*, ensuite l'introduction dans un monde de *valeurs spirituelles en vue d'une vie ou d'une mission*». Recomendaría, para obtener una imagen más precisa de los pormenores de la cuestión, la lectura de los artículos de: J. Y. Pentikäinen, «Transition rites», pp. 1-24; N. Gasbarro, «La grammatica dei riti di passaggio», pp. 205-223, y Bianchi, «Typology of "Passage"», pp. 45-58, en U. Bianchi, ed., *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order*, Roma, 1986. Los ritos de paso (o de tránsito) son los que acompañan los cambios de lugar, de estado, de ocupación, de situación social, de estatus, de edad... tienen como finalidad marcar el ritmo del desarrollo de la vida humana desde la cuna a la tumba, insertándose en dos ciclos diferentes, uno vital y otro de periodicidad anual, en vir-

tud este último del ritmo de las estaciones. Cf. N. Belmont, «La notion du rite de passage», *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel, 1981*, Lausana, 1986, p. 11. Tal vez, no obstante, fuera más apropiada la denominación de *ritos de institución* que reivindica —sin recordar que hace ya cuarenta años M. Eliade lo había dicho— P. Bordieu, «Les rites commes actes d'institution», *Les rites de passage aujourd'hui*, pp. 206 ss., trabajo por lo demás extravagantemente «elitista». Por otra parte, frente a lo que pudiera aparentar por su título, no es de gran ayuda para nuestro propósito actual el libro de Y. Dacosta, *Initiations et sociétés secrètes dans l'Antiquité gréco-romaine*, París, 1991.

15. Aunque destinado específicamente al caso descrito en el libro XI de las *Metamorfosis* de Apuleyo, la idea está latente en el trabajo de N. Fick, «La métamorphose initiatique», en A. Moreau, ed., *L'initiation. I. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes du Colloque Int. de Montpellier*, Montpellier, 1992, pp. 271 ss.

16. Eliade, *Initiation*, p. 17. Imprescindible para una correcta percepción metodológica: A. Brelich, «Initiation et Histoire», en C. J. Bleeker, ed., *Initiation*, Leiden, 1965, pp. 222-231. Desde una perspectiva analítica es sugerente la obra de B. Bettelheim, *Les blessures symboliques: essai d'interprétation des rites d'initiation*, París, 1971. Cf. asimismo R. Girard, *La violence et le sacré*, París, 1972. Otra visión enriquecedora por las precisiones conceptuales y analogía de problemas: R. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, París, 1985.

17. Cf. S. Montiglio, *Silence in the Land of Logos*, Princeton, 2000, p. 25. Sobre el proceso de formación del ritual iniciático, M. Giebel, *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*, Múnich, 1990, p. 13; Turcan, «L'élaboration des mystères», pp. 215-233.

18. Véanse, no obstante, las interesantes observaciones de R. Sierra, «Taurobolio y el culto imperial en la Galia Narbonense», *Ritual y conciencia cívica. Homenaje a F. Gascó*, ARYS 7, Madrid, 1995, pp. 201-214.

19. Plutarco, *De anim. apud Stob.* IV, 52, 49; J. Alvar, «De la ensoñación iniciática», pp. 132 y 199. Es, tal vez, pertinente aproximar a este texto un pasaje de la denominada «Liturgia mitraica», en cuyas líneas 719 y ss. leemos: «¡Oh señor!, mientras nazco de nuevo me muero mientras crezco y habiendo crecido (720) muero, desde un nacimiento nacido de quien da vida transito libremente hacia la muerte, según estableces, según decretas y haces el misterio». Cf. M. W. Meyer, ed., *The «Mithras liturgy»*, Missoula, 1976. Es sabida la discusión sobre el grado de conexión del texto con el ritual mitraico, pero estoy persuadido de que a pesar de las innegables contaminaciones estamos ante un documento vinculado de un modo u otro a los misterios.

20. Cf. Eliade, *Initiation*, p. 12. Remitiría a la cita de Eusebio de Cesarea con la que se abre este libro, como invitación al conocimiento. Posiblemente es a esa referencia a la que se refería C. F. Dupuis en el vol. II del *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, 2 vols., París, 1830, p. 177, cuando afirma que el diácono decía antes de la celebración de los misterios: «Alejaos, profanos; ¡que los catecúmenos y los que aún no están admitidos salgan!», aunque no cita a su fuente, que presumo, como digo, fue Eusebio de Cesarea.

21. Frente a lo que pretende Ries, «Les rites d'initiation», p. 27.

22. Meslin, «La symbolique», pp. 173-185, donde se expresa la relación entre el espacio iniciático y las funciones elementales en la reproducción biológica, a través del escenario primitivista en el que tiene lugar el rito.

23. A estas cuestiones han dedicado sendos trabajos M. Meslin («L'Herméneutique des rituels d'initiation», *Les rites d'initiation*, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986, pp. 87-105) y J. G. Simon («Initiation et espace sacré», *ibid.*, pp. 107-127), a quienes debo el interés que me han suscitado por este asunto. No obstante, el estudio más logrado sobre un espacio mistérico sigue siendo el de Gordon, «The Sacred Geography of a *Mithraeum*», pp. 119-165, al que regresaremos a propósito del espacio sacro mitraico.

24. *Biblia Contreras-Iglesia*, Madrid, 1979.

25. Salustio (*De diis* XVI, 1) señala que es justo ofrecer a los dadores las primicias de sus dones: de las riquezas mediante ofrendas, de los cuerpos mediante el cabello, de la vida mediante sacrificios. Porfirio en su tratado *Sobre la abstinencia* II, 5, 1, inaugura una suerte de

«historia» del sacrificio, plagada de consideraciones del mayor interés a propósito de su inconveniencia; en II, 24, indica que los hombres tienen tres razones para sacrificar: honrar a los dioses, darles gracias u obtener de ellos algún beneficio material; olvida, sin embargo, la categoría de los sacrificios consultivos. Es probable que en la mayor parte de las ciudades del Imperio hubiera dejado de existir el sacrificio sangriento a la llegada de Juliano, un cambio extraordinario en las manifestaciones religiosas del Mediterráneo antiguo, caracterizado precisamente por este tipo de ritual: S. Bradbury, «Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice», *Phoenix*, 49.4 (1995), pp. 331-356.

26. En la introducción redactada por el director de la publicación del Institut de Science et de Théologie des Religions, del Instituto Católico de París, se señala la dificultad y variedad que el sacrificio encierra, como para ensayar definiciones universalistas: M. Neusch, dir., *Le sacrifice dans les religions*, París, 1994; los distintos autores van expresando de un modo u otro en sus aportaciones cuán diferentes son las perspectivas según la formación epistemológica de cada cual. Entre las interpretaciones etnológicas del sacrificio destaca la de V. Turner, para quien constituye el núcleo del proceso ritual: «Sacrifice as quintessential process. Prophylaxis or abandonment?», *History of Religion*, vol. 16.3 (1977), pp. 189-215. Por su parte, J. H. M. Beattie realiza una clasificación a partir de un criterio restrictivo, pues elimina del sacrificio toda ofrenda en la que no hay muerte: «On understanding sacrifice», en M. C. F. Bourdillon y M. Fortes, eds., *Sacrifice*, Londres, 1980. En otro orden de cosas, resulta chocante el restrictivo criterio postulado en el *Dictionnaire des symboles*, París, 1974 (1969), *s.v.* «sacrifice», donde se afirma que el sacrificio es un símbolo de la *renuncia a los lazos terrenales por amor al espíritu o a la divinidad*... El único sacrificio válido es la purificación del alma de toda exaltación, purificación en la que una de las constantes es el animal inocente, el cordero... Y continúa sentenciando, el sacrificio está ligado a la idea de un intercambio, en la energía creadora o en la energía espiritual. Cuanto más apreciado es el objeto material ofrecido, más poderosa es la energía obtenida como contrapartida... De donde la conclusión lógica es que la energía espiritual de los más ricos debería de ser mayor que la de los pobres. Afortunadamente ya hemos visto en la nota anterior cómo en la propia Antigüedad se alzaron voces contrarias a esa forma de percepción del valor del sacrificio, lo que, no obstante, quiere decir que otros muchos coincidirían con el criterio del *Dictionnaire des symboles* que acabo de citar.

27. Una visión de conjunto, a propósito de la representación del sacrificio en el mundo griego: S. Peirce, «Death, Revelry, and *Thysia*», *ClAnt.*, 12 (1993), pp. 219-266. Es interesante, desde otra dimensión que nos es más cercana, el análisis del sacrificio a lo largo de la novela de Apuleyo con el objetivo de integrarlo en el sistema ritual romano de T. D. McCreight, «Sacrificial Ritual in Apuleius' *Metamorphoses*», en H. Hofmann, ed., *Groningen Colloquia on the Novel*, 5, 1993, pp. 31-61. La importancia de los misterios en la evolución de la representación del sacrificio y su visualización ha sido destacada por J. Elsner, *Art and Roman Viewer: the transformation of art from the pagan world to Christianity*, Cambridge, 1995, pp. 190-245; es importante su observación de que los dioses tradicionales son receptores del sacrificio, Mitra es ejecutor, mientras que Cristo es víctima.

28. Cf. J. F. Holstein, *Rites and Ritual Acts as prescribed by the Roman religion according to the commentary of Servius on Vergil's Aeneid*, diss. Universidad de Nueva York, 1915; E. Kadletz, *Animal Sacrifice in Greek and Roman Religion*, diss. Universidad de Washington, 1976; I. Ryberg Scott, *Rites of the State Religion in Roman Art*, Memoirs of the American Academy in Rome 22, Roma, 1955. Sirva como modelo de aproximación reciente el libro de F. T. van Straten, *Hierà kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, RGRW 127, Leiden, 1995. Aunque expresamente se excluye la época helenística, enmarca con estricta formalidad la información sobre la religión olímpica que, de un modo u otro, sirve de patrón para la religión oficial romana y de estímulo para la integración de los *peregrina sacra*, es decir, de los dioses extranjeros.

29. H. P. Foley, *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca-Londres, 1985, p. 39.

30. *Ibid.*, 24.

31. Cf. el clásico S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Hildesheim, 1977 (1915). J. Rudhardt ha expresado las dificultades para adaptar esta clasificación a

la terminología griega relacionada con el sacrificio: *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique*, Ginebra, 1958, p. 213 (2.ª ed. París, 1992, con la misma paginación). El léxico prehelenístico ha sido estudiado por J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966: en las páginas 126-139 analiza los *thysia*, ofrenda animal o vegetal caracterizada por la destrucción parcial del objeto consagrado y tratamiento o consumo de la parte restante; en p. 256 dice sobre *sponde* que es un término general, aplicable a todas las libaciones, independientemente de cuál sea el líquido vertido, las circunstancias o el destinatario. Es imprescindible en este sentido, J.-P. Vernant, «A General Theory of Sacrifice and the Slaying of the Victim in the Greek Thysia», en F. I. Zeitlin, ed., Jean-Pierre Vernant, *Mortals and Immortals. Collected essays*, Princeton, 1991, pp. 290-302. Por su parte, F. T. van Straten no se plantea este tipo de consideraciones generales, pues se interesa esencialmente por lo descriptivo.

32. Se puede consultar una obra elemental, pero aclaratoria: J. Maisonneuve, *Les rituels*, París, 1988, p. 30, en la que se distingue en los ritos de purificación, cuya función es evitar los efectos funestos del contacto con lo impuro, las siguientes variantes: de ablución, de confesión y penitencia, de inversión, de expulsión (= transferencia sobre una víctima).

33. Para un análisis estructural de todo este ámbito simbólico, C. Lévi-Strauss, *Mythologiques. 1. Le cru et le cuit*, París, 1964. Una simplificación excesiva en J.-L. Durand, «Sacrificare, dividere, ripartire», en C. Grotanelli y N. F. Parise, eds., *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari, 1988, p. 193: «Il sacrificio ... consiste nell'uccidere un animale, secondo certe procedure adeguate, per mangiarlo».

34. Rudhardt, *Notions*, p. 289. El entrecomillado del texto reproduce una expresión del autor mencionado que, por no estar explicada con detalle, se me antoja exagerada desde el punto de vista interpretativo.

35. Malaise, «L'expression du sacré», p. 92.

36. H. Hubert y M. Mauss, «Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice», *L'Année sociologique*, 2 (1899), pp. 29-138; M. Mauss, «Essai sur le sacrifice», *Oeuvres* I, París, 1968. Para este autor, el sacrificio sería un medio para que el profano pueda comunicarse con lo sagrado a través de una víctima, es decir, de una cosa consagrada, destruida en el transcurso de la ceremonia, de modo que se evita entrar directamente en contacto con lo sagrado.

37. Por ello es importante, igualmente, que la víctima no tenga tara física (cf. P. Krause, *s.v.* «Hostia», *RE* Suppl. 5, 1931, pp. 236-282), que nunca haya trabajado (*iniugis*: Macrobio, *Saturnales*, III, 5, 5; Virgilio, *Geórgicas*, IV, 540; Ovidio, *Fastos* I, 83; III, 375 ss.; IV, 335 ss.).

38. El asunto fue ya bien destacado entre los aranda y los loritja por R. Thurnwald, *Die Eigeborenen Australiens und der Südseeinseln. Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 8, 1927, p. 6: «Das Blut enthält das Leben, die Seele. Weil das Leben und die Persönlichkeit mit dem Blute verknüpft sind, spielt das Blut eine bedeutende Rolle bei der Initiation. Blut enthält Kraft ... Bei den Aranda und Loritja in Australien bestreicht man das Schwirrholz, das der junge Mann nach der Beschneidung bekommt, mit dem Blute des subinzidierten Penis».

39. C. J. Bleeker, «Le repas sacré», en *The Sacred Bridge*, Leiden, 1963, p. 227.

40. Aunque ciertamente es una de sus funciones, como bien señala Rudhardt (*Notions*, 158), el banquete sagrado es el complemento necesario y el acto final de numerosos sacrificios. Véanse también las interesantes observaciones de A. Motte, «Le symbolisme des repas sacrés en Grèce», en J. Ries, ed., *Le symbolisme dans le culte des grandes religions*, Lovaina, 1985, pp. 157-171.

41. Aunque no faltan las referencias críticas sobre esos «piadosos» que sacrifican para saciar su glotonería. Aristóteles denuncia el caso de ciertas asociaciones (casi clubes gastronómicos) en *Ética a Nicómaco* VIII, 9, 5, 1.160a, 19-20; el cómico Menandro reitera la desmesura de quienes consumen las ofrendas en el *Díscolo*, 447 ss., y en *Avispas*, 81-84, Aristófanes parece referirse a una situación análoga al sacrificar en beneficio de su demo (cf. el comentario correspondiente de D. M. MacDowell en su edición de *Wasps*, Oxford, 1971, pp. 140-141, aunque no considera que sea la lectura necesaria).

42. Cf. el reciente catálogo sobre Cibeles elaborado por E. Mitropoulou, «The Goddess Cybele in Funerary Banquets and with an Equestrian Hero», en E. N. Lane, ed., *Essays in Memory of M.J. Vermaseren*, RGRW 131, Leiden, 1996, pp. 135-165.

43. M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité*, París, 1993, pp. 219-221; que el sacrificio de animales sustituye al canibalismo parece aceptado por los propios autores antiguos, por ejemplo, Porfirio, *Sobre la abstinencia* II, 27.

44. C. J. Bleeker, «Le repas sacré», en *The Sacred Bridge*, Leiden, 1963, p. 227. Como recuerda este autor, algunos alimentos procuran la vida eterna como se aprecia en la Epopeya de Gilgamesh, en la que el héroe, tras la muerte de su amigo Enkidu, se pone en camino en búsqueda de la «hierba de la vida» de la que se dice que «convierte al viejo en joven». También alude Bleeker al néctar y a la ambrosía, los alimentos de la inmortalidad de los dioses griegos: en las páginas 233-235 establece cuatro categorías de banquetes sacros, el último grupo correspondería a las comidas iniciáticas, variante de la comida de comunión que constituye la tercera categoría de su clasificación.

45. Engelmann, *Delian Aretalogy*, pp. 42-43; MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, pp. 37-48.

46. «El hecho de comer juntos reúne, refuerza la potencia colectiva, despierta y afianza la amistad. La comida conjunta presupone una cierta comunión espiritual», Bleeker, «Le repas sacré», en *The Sacred Bridge*, p. 227. Esta idea está ya en Rudhardt (*Notions*, p. 160). No obstante, la cohesión no sólo se expresa en esos extremos, sino también en la propia estructura interna de la comunidad de fieles, de manera que, al realizar cada cual su función, se asienta la división y la jerarquía.

47. Rudhardt, *Notions*, p. 60.

48. Bleeker, «Le repas sacré», en *The Sacred Bridge*, p. 228.

49. Versnel, «Religious Mentality in Ancient Prayer», pp. 1-64. Aunque más lejano para nuestros propósitos inmediatos, es recomendable tener presente el trabajo de D. Aubriot-Sévin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.-C.*, Lyón, 1992.

50. G. Appel, *De Romanorum precationibus. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 7, Heft 2, Giessen, 1909; H. Wagenvoort, «Orare, precari», en *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden, 1980, pp. 197-209; F. V. Hickson, *Roman Prayer Language: Livy and the Aeneid of Virgil*, Stuttgart, 1993, p. 4. No me puedo sustraer a la tentación de mencionar aquí el sugerente estudio *Statistical inquiries into the efficacy of pray*, publicado en 1872 y reeditado en 1951: F. Galton, *Three memoirs: Statistical...; Enthusiasm (1883); Possibilities of theocratic intervention (1883)*, Londres, 1951.

51. Cf. el minucioso trabajo de Wagenvoort, «Pietas», en *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden, 1980, pp. 1-20.

52. I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, París, 1960; A. Guillaumont, «Un philosophe au désert: Evagre le Pontique», *Revue d'Histoire des Religions*, 181 (1972), pp. 29-56; *id.*, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bellefontaine, 1979; Evagre, *De la prière à la perfection*, París, 1992, traducción de M.-O. Goudet; E. A. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Chritian Debate*, Princeton, 1992, especialmente pp. 66-84. Una colección de textos, que no incluye a Evagrio, en A. Hamman, *La prière dans l'Église ancienne*, Berna, 1989.

53. En este sentido, me parece pertinente la observación culturalista de Gordon «The Veil of Power», pp. 201-231; para nuestro caso concreto, S. J. Harrison, «G. Apuleius' *Metamorphoses*», en G. Schmeling, ed., *The Novel in the Ancient World*, Suppl. Mnemosyne 159, Leiden, 1996, pp. 491-516.

54. F. Gascó, J. Alvar, D. Plácido, M. Carrilero y B. Nieto, «Noticia de una inscripción griega inédita», *Gerión*, 11 (1993), pp. 327-336.

55. Este ejemplo no se aduce por su contenido, sino por el soporte material típicamente egipcio lejos del Nilo. Su circunstancial conservación permite suponer que documentos papirológicos hubieron de circular con frecuencia por el Mediterráneo; en ellos podría haber

textos mágicos empleados fuera de su geografía habitual. Con respecto al mencionado documento, véanse por ejemplo, los comentarios de C. Calame, «Invocations et commentaires "orphiques": transpositions funéraires de discours religieux», *Discours religieux dans l'Antiquité*, París, 1995, pp. 11-30.

56. Junto a lápidas de factura tradicional se ha encontrado, arrojada en el pozo del patio, una lámina de plomo con una imprecación a Isis para que castigue un hurto. Cf. J.-N. Bonneville, S. Dardaine y P. Le Roux, *Belo V. L'Épigraphie. Les inscriptions romaines de Baelo Claudia*, Madrid, 1988, p. 24; *Hispania Epigraphica*, 2 (1990), p. 227; J. Alvar, «La sociedad y el culto: Isis en la Bética», en C. González Román, ed., *La Sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Granada, 1994, pp. 9-28.

57. Como introducción general al problema, cf. Pleket, «Religious History», en *Faith, Hope and Worship*, pp. 152-192.

58. Línea 24 de la parte posterior de la inscripción *CIL* VI, 1779 = *ILS* 1259 = *CCCA* III, 246.

59. Quizá se trate de una liberta, pero su pasado esclavo no le impide reconocerse como esclava de la diosa. No sabemos a quién se refiere el epíteto *Regina*, frecuente en Isis, pero F. Bömer (*Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, vol. 4, Wiesbaden, 1963, p. 26; los tres primeros volúmenes están disponibles en la nueva edición, Wiesbaden 1981-Stuttgart 1990, en la serie Forschungen zur antiken Sklaverei, XIV) la considera cibélica.

60. He intentado desvelar los procesos mentales y los referentes míticos que participan en esta actitud humilde en «Diosas y esclavas en los misterios», pp. 267-279.

61. Cf. J. Alvar, «Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 20.1 (1994), pp. 149-169.

62. Prácticamente toda la bibliografía se hace eco de esta solución a la reluctancia de la aristocracia romana, por lo que no habría más que remitirse a las referencias sobre el culto de Cibeles; no obstante, por su resonancia, se podría mencionar F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte*, vol. 2, Baden-Baden, 1953, p. 51; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich, 1960, pp. 259-260 (quien, a propósito de lo que a continuación enuncio, manifiesta el sentir general: «Es ist nicht wahrscheinlich, dass der Senat von dem Wesen dieses Kults eine klare Vorstellung gehabt hat», lo que no deja de ser indemostrable, por más que venga bien para explicar la prohibición posterior) o Vermaseren, *Cybele and Attis*, 39. Más recientemente, Beard, North, Price, *Religions of Rome*, 1, p. 97.

63. Véase al respecto, de forma general, G. Clemente, «Esperti, ambasciatori del Senato e la formazione della politica estera romana tra il III e il II secolo a.C.», *Athenaeum*, 54 (1976), pp. 319-352, y E. Gabba, «Aspetti culturali dell'imperialismo romano», *Athenaeum*, 65 (1977), pp. 49-74; E. S. Gruen, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, vol. I, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1984, que discute la existencia de «expertos en asuntos de Oriente», (pp. 203 ss), pero descubre los recovecos del recíproco conocimiento, no sólo en las páginas mencionadas, sino también, por ejemplo, en pp. 316 ss.; él mismo insiste en el capítulo titulado «The Advent of the Magna Mater» en su libro *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden, 1990, pp. 5-33. Desde otras perspectivas, pero incidiendo en la realidad del mutuo conocimiento: P. Oliva, «Die Wolken im Westen. Griechenland und die Ankunft der Römer», *Gymnasium*, 100.1 (1993), pp. 1-18. A un período posterior, pero que contribuye a la correcta formalización de los escenarios, se dedica el libro de J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et Impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde Hellénistique*, BEFRA 271, Roma, 1988.

64. Traducción de M. J. Bayo, Madrid, 1943. Sobre el poema recogido bajo el número X del *Peristephanon* de Prudencio, véanse las observaciones de L. Rivero, *La poesía de Prudencio*, Huelva, 1996, pp. 163-174, quien lo considera obra de sus primeros años.

65. Como mero ejemplo recordaría cómo H. Graillot atribuía al clima los excesos recogidos en el mito: *Le culte de Cybèle, Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, París, 1912, p. 19.

66. Así, E. Leach, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge, 1976, p. 61.

67. Cf. S. A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, RGRW 124, Leiden, 1995. Allí se esbozan estos asuntos a los que, sin embargo, no se les concede suficiente articulación en relación con los conflictos entre las clases y dentro de la clase dominante.

68. Véase el sucinto repaso a las posiciones epistemológicas de los estudiosos realizado por J. P. Södergard, «The Ritualized Bodies of Cybele's Galli and the Methodological Problem of the Plurality of Explanations», en T. Ahlböck, ed., *The Problem of Ritual*, Estocolmo, 1993, pp. 169-193.

69. *La Mère des Dieux*, p. 201, n. 74, donde remite a G. Vorberg, *Glossarium eroticum*, Stuttgart, 1932, p. 169; en la nota 73 de la página 201, incluye observaciones interesantes sobre el estado anímico requerido para obrar la autocastración. No obstante creo que todo este asunto es susceptible de revisión, pues las fuentes no son tan explícitas como pretende Borgeaud.

70. Frazer, *Adonis. Attis. Osiris*, vol. 1 (*The Golden Bough* IV), Londres, 1914, p. 265: «The story of the self-mutilation of Attis is clearly an attempt to account for the self-mutilation of his priests». Por su parte Loisy centra algo más la cuestión al plantear las dudas sobre el origen y el objeto inicial de la mutilación (*Les mystères païens*, p. 93).

71. Conviene tener presente que esta tendencia es muy real en la investigación de la historia de las religiones, como se pone de manifiesto, por ejemplo, en algunos trabajos rompedores con perspectivas tradicionales relacionados con Adonis. Así, Gottfried von Lücken, («Ein historischer Kern der Adonis-Sage», en M. Lurker ed., *In memoriam Eckhard Unger. Beiträge zu Geschichte, Kultur und Religion des Alten Oriens*, Baden-Baden, 1971, pp. 177-179) ha pretendido hallar en el hijo del rey Elibaal de Biblos, del siglo X, llamado Adonis, el personaje histórico en el que se basa la leyenda del paredro de Cibeles. Por su parte, Sergio Ribichini (*Adonis. Aspetti «orientali» di un mito greco*, Roma, Centro di Studio per la Civiltà Fenicia e Punica, 1981) destaca el escaso valor del meritorio trabajo de Lücken, pues, aunque la identificación fuera correcta, no ayuda a comprender el significado religioso-cultural de Adonis. Sin embargo, la dimensión no apreciada por Ribicchini es que de ser cierta la propuesta de Lücken ayudaría a demostrar la mitopoyética evemeristamente. En el caso de Atis es el hijo de otro rey el candidato histórico, se trataría del hijo del mismísimo Midas (Frazer, *Attis*, p. 286).

72. Los galos se asientan en Pesinunte entorno al 266 a.C. Cf., por ejemplo, R. E. Allen, *The Attalid Kingdom. A Constitutional History*, Oxford, 1983, pp. 136-144; B. Sergent, «Les premiers Celtes d'Anatolie», *REA*, 90 (1988), pp. 329-358, propone una primera oleada en el siglo VIII, aunque la prolija colección de argumentos no hace convincente su conjetura.

73. La mención de que el extravagante usó un cuchillo de piedra parece significativa, pero su sacrificio parece relacionado con la agresión a los Hermas. Cf. Ch. R. Long, *The Twelve Gods of Greece and Rome*, EPRO 107, Leiden, 1987, p. 160. Lo cierto es que la primera mención en ámbito griego del término *galloi* se atribuye al filósofo Arcesilao, en la primera mitad del siglo III a.C., supuestamente recogido por Diógenes Laercio (IV, 43, 2) y al que se debería el juego de palabras recogido al comienzo de este apartado; véanse, no obstante, las reservas expresadas por Borgeaud, *La Mère des Dieux*, p. 215, n. 43.

74. G. Sanders, «Les Galles et le gallat devant l'opinion chrétienne», *Hommages Vermaseren* 3, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 1.062-1.091.

75. Derivados de un indemostrable matriarcado frigio, necesario para explicar este «complejo de Edipo» colectivo. Así, E. Weigert-Vowinkel, «The Cult and Mythology of the Magna Mater from the Standpoint of Psychoanalysis», *Psychiatry. Journal of the Biology and Pathology of Interpersonal Relations*, 1, 1938, pp. 347-378.

76. Leach, *Culture and Communication*, p. 61.

77. Este es, en mi opinión, el aspecto bien destacado gracias al empleo de Turner (*The Ritual Process*, 1969) por B.-M. Näsström, *The Abhorrence of Love. Studies in Rituals and Mystic Aspects in Catullus' Poem of Attis*, Upsala, 1989. Lo que de ella no resulta aceptable es la sustitución presumida de la castración por una hierogamia simbólica. En realidad, creo que ambas realidades existen en los ritos frigios, la hierogamia como parte de la iniciación, la castración como parte del tránsito a la entrega permanente al servicio de la diosa; pero sobre ello volveremos posteriormente.

78. Remito a los ejemplos recogidos en F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, vol. 4, Wiesbaden, 1963, p. 26.

79. «Gallos atribuunt, quia, numen qui violarint / matris et ingrati genitoribus inventi sint, / significare volunt indignos esse putandos / vivam progeniem qui in oras luminis edant / ... telaque praeportant violenti signa furoris, / ingratos animos atque impia pectora volgi / conterrere metu quae possint numine divae.» Cf. K. Summers, «Lucretius' Roman Cybele», en E. N. Lane, ed., *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, RGRW 131, Leiden, 1996, pp. 337-365.

80. De forma general, sobre estos asuntos véase, por ejemplo, Vermaseren, *Cybele and Attis*, pp. 96 ss.

81. Meslin, «La symbolique», pp. 181 ss.

82. Así lo acepta Vermaseren, *Cybele and Attis*, p. 115.

83. Tal vez el *Phrygianum* construido en el Vaticano bajo Claudio o Antonino Pío llegó a ser tan famoso que otros santuarios metróacos designaron como Vaticano algún espacio sacro propio. Además del caso de Lyón aquí mencionado, cabe citar el de Mainz-Kastell (Alemania), *CIL* XIII 7281. R. Turcan, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, EPRO 30, Leiden, 1972, pp. 85 ss., acepta el traslado de las *vires* desde Roma a Lyón. Vermaseren, *Cybele and Attis*, p. 141, se limita a recoger el problema, aunque parece inclinarse —al menos en el caso germano— por un Vaticano local.

84. Cumont, *Las religiones orientales*, pp. 66-67. He recogido su texto más sintomático al inicio del apartado sobre *Moral y cultos frigios*. Allí mismo podrán encontrarse opiniones coincidentes, como la de Frazer.

85. Cf. J. B. Rutter, «The Three Phases of the Taurobolium», *Phoenix*, 22 (1968), pp. 226-249; Duthoy, *The Taurobolium*, especialmente 122 ss. con la discusión pertinente. Ambos autores llegaron independientemente a conclusiones similares. Coinciden en la identificación de la tercera fase, pero la primera de Rutter queda integrada en una categoría más amplia en la clasificación de Duthoy.

86. Cumont, *Las religiones orientales*, p. 62.

87. Me refiero a los casos recogidos por Vermaseren: *CCCA* V, 77 y 78, n. 211 y 212; tomados de A. García y Bellido (*Esc. Rom.*, nº 389, p. 384, lám. 275; nº 390, p. 385, lám. 275). A estos se podrían añadir los descritos en C. Aguarod y A. Mostalac, «Nuevos hallazgos de aras taurobólicas en la provincia de Zaragoza», *Homenaje Almagro*, III, Madrid, 1983, pp. 311-329; J. Alvar, «Los cultos mistéricos en la Tarraconense», *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y Sociedad en Occidente), 1988*, Sabadell, 1993, pp. 27-46.

88. No se especifica que el taurobolio sea caro, sino la riqueza del tauroboliado, lo cual indirectamente apoya el planteamiento desarrollado en el texto.

89. «Item is qui in Portu pro salute imperatoris sacrum facit ex vaticinatione archigalli excusatur.» Al parecer, la norma arranca del reinado de Antonino Pío y, en consecuencia, debe entenderse en el contexto de las reformas del culto. Rutter, «The Three Phases», p. 236; G. Thomas, «Magna Mater and Attis», *ANRW*, II, 17.3, Berlín-Nueva York, 1984, p. 1.522; R. Sierra, «Taurobolio y culto imperial en la Galia Narbonense», en J. Alvar, C. G. Wagner y C. Blánquez, eds., *Ritual y conciencia cívica en el mundo antiguo. Homenaje F. Gascó*, ARYS 7, Madrid, 1995, pp. 201-214; Martínez Maza, *Carmen contra paganos*, p. 68.

90. Rutter, «The Three Phases», pp. 226-249; Duthoy, *The Taurobolium*, pp. 87-111, conclusión en pp. 126-127.

91. Quizá tuviera forma de cuenco en el que se depositaba la sangre del toro, como sugiere Duthoy, *The Taurobolium*, pp. 100-101.

92. N. McLynn, «The Fourth-Century *Taurobolium*», *Phoenix*, 50 (1996), pp. 312-330. Este autor niega el valor documental de Prudencio para desarbolar la estructura de las tres fases, como se señala en la nota siguiente. Ya había mostrado, sin embargo, reticencias R. Duthoy, «Traces archéologiques de tauroboles à Zadar», *Latomus*, 27 (1968), pp. 623-625, en lo que había sido seguido por Richard, «Remarques sur le sacrifice taurobolique», *Latomus*, 28, 1969, pp. 666-668, aunque ninguno sistematizó la duda. Al mismo tiempo que McLynn, Borgeaud

llega a la misma conclusión y afirma contundentemente: «Il faut donc nous résigner à retirer ce témoignage plus que douteux du dossier du taurobole» (*La Mère des Dieux*, p. 167).

93. Por ejemplo, *CIL* VI, 502, 504, 512. Rara vez mencionan los epígrafes la duración del sacramento, pues se limitan a señalar su reiteración. En *AE*, 1923, 29 (= *CRAI*, 1923, 253) se mencionan no 20, sino 28 años.

94. Véase Martínez Maza, *Carmen contra paganos*, pp. 71 ss.; de forma más general, H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903, p. 198; Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 172; C. H. Moore, «The Duration of the Efficacy of The Taurobolium», *CP*, 19 (1924), p. 363.

95. M.-J. Lagrange, «Mélanges I. Attis et le christianisme, III. Les mystères et Tauroboles», *RB*, 28 (1919), pp. 465 ss.; cf. Duthoy, *The Taurobolium*, pp. 106 ss.

96. Cf., por ejemplo, Duthoy, *The Taurobolium*, n° 23, 18. Se fecha en 376.

97. Buena parte de la investigación resuelve el conflicto planteado por esta inscripción mediante la consideración de que se trata de una entusiasta posición individual, no una formulación general del taurobolio. Así se expresan Moore, «Duration», p. 363; Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, p. 653; Duthoy, *The Taurobolium*, pp. 105-107; Sfameni Gasparro, «Significato e ruolo», p. 206. Incluso se ha llegado a especular con la posibilidad de que este personaje estuviera influido por el cristianismo: M. J. Lagrange, «Attis ressucité», *RB*, 36 (1927), pp. 561-566; H. Rahner, «Das christliche Mysterium und die heidnische Mysterien», *EJb*, 11 (1944), pp. 396 ss.; Duthoy, *The Taurobolium*, p. 106. En mi opinión, no tranquiliza darle solución a un caso aislado; sería, en todo caso, más satisfactorio asumir que esta es una expresión, entre otras que pudieran surgir, de un nuevo cambio en el significado del taurobolio. Cambio motivado por influencia cristiana si se quiere, o sencillamente por la progresiva adecuación de los diferentes cultos a las tendencias religiosas dominantes, inquietadas naturalmente por la aportación cristiana, pero por encima de todo motivadas por una creciente demanda social para acallar sus inquietudes, derivadas por supuesto de la popularidad de las nuevas ofertas religiosas. Tampoco es demasiado brillante el comentario de Duthoy (*The Taurobolium*, 3, p. 106) sobre el escaso valor del testimonio porque esta expresión sólo se documenta en una ocasión; una vez más he de decir que tal rigorismo invalidaría la mayor parte de la documentación que tenemos sobre el mundo antiguo.

98. Es contundente en este sentido Sfameni Gasparro, «Significato e ruolo», p. 210.

99. Desde hace tiempo se rechaza la antigua hipótesis de que el criobolio fuera un rito específicamente dedicado a Atis como señaló R. Duthoy, *The Taurobolium*, pp. 61-62; seguido entre otros por R. Turcan, «Les religions orientales en Gaule Narbonnaise et dans la valleé du Rhône», *ANRW*, II, 18. 1, Berlín-Nueva York, 1986, p. 493; *id.*, *Les cultes orientaux*, pp. 57-58. Entre los partidarios de esta identificación se encuentran: F. Cumont, «Le Taurobole et le culte de Bellone, *Rev. d'Hist et de Litt. Rel.*, 6 (1901), p. 104; Nilsson, *GGR*, II, p. 624.

100. «*M(atri) D(eum) S(acrum) / Duo Irinaei, pater et / fil(ius), criobolati / natali suo, sacer(dotibus) / L(ucio) Antist(io) Auito / G(aio) Antist(io) Felicis/simo.*» Museo de Belem. Fecha: Mitad del siglo II (Encarnaçâo); mitad del II-III (Alves Dias); entre 319 y 390 (Duthoy). García y Bellido, *Les religions*, 50; Duthoy, *The Taurobolium*, n. 78; Encarnaçâo, *IRCP*, 357-359; M. M. Alves Dias, «Os cultos orientais em *Pax Iulia*, Lusitania», *Memorias de Historia Antigua*, 5 (1981), p. 33.

101. T. de la Vega, «Divinos mendigos», *ARYS*, 2, 1999.

102. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Múnich, 1960, p. 354, n. 2. Más recientemente, Turcan, «Attis Platonicus», p. 394.

103. Según J. Carcopino («La réforme romaine du culte de Cyběle et d'Attis. I. L'introduction officielle à Rome du culte d'Attis», *Aspects mystiques de la Rome païenne*, París, 1942, pp. 49-75), Claudio instauraría el archigalato, los nuevos ministros serían quienes controlarían el culto, quedando los galos relegados a una función puramente de exóticos comparsas (Carcopino, *ibid.*, II. Galles et Archigalles, pp. 76-171). Por el contrario Lambrechts atribuye la gran reforma a Antonino Pío («Les fêtes "phrygiennes" de Cybèle et d'Attis», *BIBR*, 27, 1952, pp. 141-170, especialmente pp. 155-159).

104. Martínez Maza, *Carmen contra paganos*, p. 74.

105. Hepding, *Attis*, p. 196.

106. *De err.*, XVIII, 1: «... in quodam templo ut in interioribus partibus homo introiturus (= moriturus ?) possit admitti dicit...». Loisy, *Les mystères païens*, p. 113 ss. Independientemente de que sea la *lectio difficilior* (Meslin, «La symbolique», p. 184), la mayor parte de los editores asume la lectura *moriturus*.

107. Tal fue la propuesta de escaso éxito, pero sólido fundamento de G. D. Hadzsits, «The Dates of the Megalesia», *TAPhA*, 51 (1930), pp. 165-174.

108. La bibliografía al respecto es abundantísima, añádase a cuanta ha sido hasta ahora mencionada: P. Lambrechts, «Les fêtes "phrygiennes" de Cybèle et d'Attis», *Bull. Inst. Belge de Rome*, 27 (1952), pp. 141-170; S. Fasce, *Attis e il culto metroaco a Roma*, Génova, 1978. La información proporcionada por Lucrecio (II, 600-660) parece corresponder a las ceremonias desarrolladas en Roma, como ha puesto de manifiesto Summers, «Lucretius Roman Cybele», pp. 337-365; es probable, como indica este autor, que en esa época aún no se hubieran instruido los ritos mistéricos iniciáticos en el cibelismo, fenómeno que seguramente no se produce hasta la reforma de Claudio o incluso con posterioridad.

109. Cf., por ejemplo, Beard, North, Price, *Religions of Rome* I, p. 97. Véase, además, J. Colin, «Les sénateurs et la Mère des dieux aux Mégalesia. Lucrèce, IV, 79», *Athenaeum*, 32 (1954), pp. 346-355.

110. Hipólito (*Refutación de todas las Herejías* V, 9, 7) indica que ciertas composiciones literarias, como los Himnos de Atis que él mismo recoge al final de su refutación del gnosticismo naaseno, se realizaban para ser recitadas durante las representaciones de los grandes misterios. Cf. M. Marcovich, «The Naassene Psalm in Hippolitus (*Haer.* 5.10.2)», en B. Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism* 2, Leiden, 1981, pp. 770-778 (= *id.*, *Studies in Graeco-Roman Religion and Gnosticism*, Leiden, 1988, pp. 80-89); Sfameni Gasparro, «Interpretazioni gnostiche e misteriosofiche del mito di Attis», p. 384; Borgeaud, *La Mère des Dieux*, pp. 146-153, dedica atención pertinente a la relación entre Atis y los naasenos; Martínez Maza, *Carmen contra paganos*, pp. 78-79.

111. Ya había negado la llegada de Atis junto a Cibeles G. Showerman, «Was Attis at Rome under the Republic?», *TAPhA*, 31 (1900), pp. 45-59; insiste en la independencia de la introducción de los dos cultos en Roma P. Lambrechts, «Attis à Rome», *Mélanges G. Smets*, Bruselas, 1952, pp. 461-471. Sobre el «silencio republicano», cf. G. Thomas, «Magna Mater and Attis», *ANRW*, 17.3, Berlín-Nueva York, 1984, pp. 1.508 ss.

112. P. Romanelli, «Lo scavo al tempio della Magna Mater sul Palatino e nelle sue adiacenze», *Mon. Ant.*, 46, 1962, pp. 201-330. Véase también la actualización de estas figurillas en *CCCA*. Sin embargo, estos restos iconográficos no son testimonio de que Atis hubiera gozado de culto durante el período republicano, por más que Cumont (*Religiones Orientales*, p. 54) reivindicara con enojo frente a Hepding la presencia de Atis al lado de Cibeles desde los propios orígenes del culto en Roma.

113. En el calendario de Filócalo (*CIL* I^2, p. 260) del año 354, se mencionan los siguientes días festivos de Atis: 15 de marzo, *canna intrat*; 22 de marzo, *arbor intrat*; 24 de marzo, *sanguem*; 25 de marzo, *hilaria*; 26 de marzo, *requietio*; 27 de marzo, *lavatio*. Cf. Graillot, *Le culte de Cybèle*, pp. 108-149; Hepding, *Attis*, pp. 145 ss.; Lambrechts, «Les fêtes», pp. 141-170; Vermaseren, *Cybele and Attis*, pp. 113 ss.; Borgeaud, *La Mère des Dieux*, pp. 131 ss.

114. R. Rubio, «*Collegium dendrophorum*: Corporación profesional y cofradía metróaca», *Gerión*, 11 (1993), pp. 175-183, con toda la bibliografía anterior. El colegio de los dendróforos se prohíbe muy tarde, seguramente en el año 415 (*Código Teodosiano* XVI, 10, 20), pero se integra en el conjunto de medidas prohibicionistas que arrancan del siglo anterior. La legislación antipagana ha sido recientemente recogida por Martínez Maza, *Carmen contra paganos*, pp. 169-205.

115. D. Fishwick, «The *Cannophori* and the March Festival of Magna Mater», *TAPhA*, 97 (1966), pp. 193-202, un repaso excelente sobre este conjunto de días festivos.

116. Hepding, *Attis*, p. 155, creía que la fase de abstinencia se limitaba al día 22, pero Graillot (*Le culte de Cybèle*, p. 119) aporta buenos argumentos a favor del período largo, pues Juliano (*Or.* V, 179 a) indica cómo las fiestas de Atenea y Dioniso coinciden con el período de ayuno al que nos referimos. El 17 de marzo se celebraban las *Liberalia* y el 19 las *Quinqua-*

tria en honor de Baco; el 21 era el *Natalis Minervae*, lo que parece dar la razón a Graillot. Es posible, no obstante, que ese aspecto definitivo de las fiestas de Atis que refleja Juliano sea el resultado final de la reforma de Antonino Pío y que con anterioridad las celebraciones de cada episodio estuvieran restringidas a una sola jornada.

117. Sobre el problema general del consumo de grano, cf. Juliano, *Or.* V, 174; sobre la prohibición de otros alimentos según el mismo autor: grano 175 b-c, raíces y membrillo 176 a, granadas, dátiles y pescado 176 b, cerdo 177 c. Sobre la prohibición del consumo de cerdo en Pesinunte, Pausanias, VII, 17. A estas proscripciones hay que añadir el *moretum* mencionado por Ovidio, *Fastos* IV, 366 ss., una salsa hecha de hierbas, ajo, queso, sal, aceite y vinagre, según se describe en un poema homónimo atribuido a Virgilio (vv. 87-118). Hepding, *Attis*, pp. 155 ss.; Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 120; A. Brelich, «Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma», *Studi e Materiali*, 36 (1965), pp. 26-42. En ocasiones, la abstinencia no se restringía a la época de las fiestas, pues según Arnobio (*Contra los gentiles* V, 6) no se podía consumir vino antes de entrar en un templo de Atis. Además, algunos fieles asumían la restricción de forma definitiva (*in aeternum abstinentia*) dice Jerónimo (*Adv. Jovin.* II, 17), refiriéndose a Isis y a Cibeles. Cf., adicionalmente, Marin. *vit. Procli*, 19; Arnobio V, 16.

118. Fírmico Materno, *De err.*, XXVII, 1; Arnobio V, 16. En una ara de Périgeux se representa el pino saliendo de la cabeza de Atis: Ch. Picard, «Les cultes de Cybèle et d'Attis», *Numen*, 4 (1957), pp. 1-23.

119. Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 125.

120. Cf., por ejemplo, Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 126.

121. Cf. fundamentalmente P. Lambrechts, *Attis en het feest der Hilariën*, Amsterdam, 1967. Cabe la posibilidad de que el simbolismo de la resurrección haya sido incorporado a finales del siglo II d.C., como había defendido el propio Lambrechts en *Attis: van Herdersknaap Tot God*, Bruselas, 1962, pero lo cierto es que los iniciados en los misterios frigios entre los siglos II y IV parecen haber convivido con esa creencia.

122. El momento de integración de esta fiesta en el conjunto es dudosa. Véase la discusión con Lambrechts en Vermaseren, *Cybele and Attis*, pp. 119 ss. y n. 713.

123. Cf., de modo general, Fishwick, «The *Cannophori*», con un esquema aclaratorio en página 202.

124. Cf. *Fasti Praenestini, a.d.pr.nonn. April.* (*CIL* I, p. 235); Varrón, *ling. lat.* VI, 15. Cf. Graillot, *Le culte de Cybèle*, pp. 81 ss.; Hadzsits, «The Dates of the Megalesia», pp. 166; Vermaseren, *Cybele and Attis*, pp. 124 ss.

125. Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 91; Thomas, «Magna Mater», p. 1.516.

126. P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs: thiases, orgéons*, París, 1876; Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 89; Thomas, «Magna Mater», p. 1.516. La palabra *mutitationes* sólo aparece en los *Fasti Praenest.*, *CIL* I, p. 235. El verbo *mutitare* no es usado ni por Cicerón ni por Ovidio, éste emplea la expresión «mutatis sedibus».

127. Así se especifica en los *Fasti Praenestini*; cf. Hadzsits, «The Dates of the Megalesia», p. 166.

128. A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romaines*, Estrasburgo, 1923, p. 87.

129. M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, EPRO 23, Leiden, 1972, p. 198.

130. En Italia parece haber sido frecuente (Malaise, *Les conditions*, p. 135); en la península Ibérica aparecen juntos en Ampurias y Cartagena (J. Alvar, «Los cultos mistéricos en la Tarraconense», *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y Sociedad en Occidente), 1988*, Sabadell, 1993, pp. 27-46), pero no en los iseos de Itálica o Belo.

131. Que la tríada Isis-Serapis-Harpócrates funcionaba como una verdadera sagrada familia ha sido reiteradamente asumido por los investigadores; incluso la iconografía suscribe este grupo como modelo familiar como pone de relieve la placa de bronce del Antiquarium de Pompeya (inv. 1090/4; V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, París, 1964, lám. IX, 1; Merkelbach, *Isis Regina*, lám. 68).

132. Cf. A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, Budapest, 1937, especialmente pp. 42-58; *id.*, «Die alexandrinischen Götter und die

vota publica am Jahresbeginn», *JAC*, 8-9 (1965-1966), pp. 74-78 (su idea de que el *navigium* pasa de marzo a enero es insostenible); R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit, Daten und Riten*, Meinsenheim am Glan, 1963, pp. 39-41 (no es convincente su conexión del *navigium* con precedentes egipcios), en este último sentido véase F. Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte ptolemaïque et romaine*, Lovaina, 1993.

133. Sólo proporciona la fecha el calendario de Filócalo de 354 (*CIL* I², 260 y 280-281, donde se recogen los menologios rústicos = *CIL* VI, 2305 y 2306; en la p. 311 se encuentran las fuentes y el comentario pertinente). También mencionan la fiesta Lactancio en *Instituciones divinas* I, 11. Cf. R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, Londres, 1971, pp. 165 ss.; Malaise, *Les conditions*, pp. 217-221; F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, EPRO 26, Leiden, 1973, III, pp. 223-230; P. Bruneau, «Existe-t-il des statues d'Isis Pélagia?», *BCH*, 98 (1974), pp. 333-381; Griffiths, *The Isis-Book*, pp. 31-46; Turcan, *Les cultes orientaux*, pp. 114 ss. D. Levi propuso ver en un mosaico de Antioquía la representación del *navigium Isidis* (*Antioch Mosaic Pavements*, 1, Princeton-Londres-La Haya, 1947, pp. 37 y 164-165), pero fue rechazado por H. Stern (*Le Calendrier de 354*, París, 1953, p. 225), quien en cambio presume verla en un famoso relieve del Vaticano (p. 280, n. 9; una excelente reproducción en Merkelbach, *Isis Regina*, p. 615, lám. 145); Malaise (*Les conditions*, p. 221) sugiere que está representada en el iseo de Pompeya y quizá en Ostia, en Herculano y en el Aventino; Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, pp. 100 ss. Sobre la función cívico-política de las fiestas isíacas véase M. J. Hidalgo, «Rituales isíacos: del rechazo a la utilización política y a la integración», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Ritual y conciencia cívica. Homenaje a F. Gascó*, ARYS 7, Madrid, 1995, pp. 227-246.

134. Bruneau, «Isis Pélagia», p. 341.

135. Véase, por ejemplo, H. H. Scullard, *Festival and Ceremonies of the Roman Republic*, Londres, 1981. El único testimonio anterior a la era cristiana parecen ser las *ploiaphesia* de Eretria del siglo I a.C.,; cf. Bruneau, «Isis Pélagia», p. 341.

136. Malaise, *Les conditions*, p. 221.

137. Lucano VIII, 831-833 es el testimonio literario más antiguo del iseo del Campo de Marte. Sobre el proceso de estructuración de las fiestas isíacas, cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Múnich, 1902, pp. 292 ss. (pp. 351 ss. en la 2.ª edición de 1912, con ligeras modificaciones); H. Stern, «La date de la fête d'Isis du mois de Novembre à Rome», *CRAI*, 1968, pp. 43-50, responsable de la ampliación de los *Isia* hasta el día 3 de noviembre (*Hilaria*) frente al criterio generalizado antes que cerraba el ciclo el día 1. Véase asimismo K. Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian*, Heidelberg, 1994, p. 67; ese santuario habría sido la remodelación del que había destruido Tiberio, y parece haber sido arrasado por un incendio en el año 80 (Dion Casio, LVI, 24, 1), de ahí que el estudio de Lembke se centre en esta fase (p. 69); S. A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, RGRW 124, Leiden, 1995, p. 90.

138. En efecto, aunque se pretenda dar esa explicación simbólica, las únicas fiestas cercanas a la primavera relacionadas con el culto son las del *navigium Isidis*. El hallazgo de Osiris no conmemora, pues, la primavera a no ser como alegoría. No parece que haya habido un desplazamiento desde la primavera a noviembre para completar el ciclo de las *isia*, pues del mismo modo se podría haber resuelto vinculando la *inventio* al *navigium*. Por ello prefiero la versión alegórica del significado primaveral de la *inventio*. Sobre el establecimiento de los días festivos vinculados al isismo y los problemas de su significado, M. R. Salzman, *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley-Los Ángeles-Oxford, 1990, pp. 169-176.

139. Plutarco la sitúa, en efecto, en Hathyr, pero la mayor parte de los textos jeroglíficos egipcios la citan en el mes de Khoiak; se trata, sin duda, de la misma fiesta: E. Chassinat, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, El Cairo, 1966, p. 29. Sobre las distintas soluciones dadas a esta distorsión de un mes: Malaise, *Les conditions*, pp. 222 ss.; probablemente la razón estribe en las dificultades de conversión de los distintos calendarios egipcios al alejandrino.

140. P. G. P. Meyboom, *The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*, RGRW 121, Leiden, 1995, pp.71 ss.

141. Plutarco, *Is*. 12. El rito es análogo al que citan Fírmico Materno (*De err*. II, 9) y Séneca (*Apocol*. XIII, 4) con motivo de la *inventio Osiridis*, que acabo de mencionar; D. Bonneau, *La crue du Nile, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire (332 av.- 641 ap. J.C.)*, París, 1964, pp. 245-248; M. Malaise, «Ciste et Hydrie, symboles isiaques de la puissance et de la présence d'Osiris», en J. Ries, ed., *Le symbolisme dans le culte des grandes religions*, Homo Religiosus 11, Lovaina, 1985, pp. 125-155, especialmente 129 ss.

142. Malaise, «Ciste et Hydrie», p. 128. Nada tiene de extraño, pues, que muchos santuarios fuera de Egipto dispusieran de agua bendita procedente del Nilo; Juvenal (VI, 526-529) da fe del transporte del agua sagrada en auténticos viajes de peregrinación.

143. «Sic et Osiris quod semper sepelitur et in vivido quaeritur et cum gaudio invenitur, reciprocarum frugum et vividorum elementorum et recidivi anni fidem argumentantur, sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur.»

144. Dunand, *Isis* II, pp. 176-177.

145. Sobre este pormenor: *CIG* II, 2416 b; sobre la participación popular: Servio, *Comentario a la Eneida* VI, 609; Juvenal, *Sat*. VIII, 29 ss.; Tertuliano, *Contra Marción* I, 13, 5; Agustín, *Ciu*. VI, 10. Sobre representaciones de los acontecimientos de estas fiestas, cf. Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, pp. 100 ss.

146. Como aproximación inicial, J. Alvar, «Marginalidad e integración en los cultos mistéricos», en F. Gascó y J. Alvar, eds., *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla, 1991, pp. 71-90.

147. Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, pp. 101 ss.

148. Ignoramos hasta qué punto los rituales cotidianos tenían dependencia con respecto a los que se celebraban en los templos egipcios. A pesar de las concomitancias (cf. M. Malaise, «L'expression du sacré dans les cultes isiaques», en J. Ries, ed., *L'expression du sacré dans les grandes religions III*, Lovaina, 1986, pp. 89 ss.), los ritos son tan comunes a lo que sucedía en otros santuarios de dioses no nilóticos que la presumida conexión parece más bien arbitraria. De hecho, en los templos egipcios parecen claros tres servicios diferentes (A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, París, 1902; J. Vandier, *La religion égyptienne*, Mana 1, París, 1949, pp. 164-167; S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Bourges, 1957, pp. 75-86; Dunand, *Isis* I, pp. 189-207), mientras que en el isismo romano sólo se distinguen claramente la apertura y el cierre. El culto cotidiano en Edfú esta descrito por M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, 2 vols., El Cairo, 1949, I, pp. 1-197.

149. Una *ornatrix* se menciona en una inscripción de Nîmes (*SIRIS* 731 = *CIL*, XII, 3061). Sin duda, tendría encomendado el acicalado de la diosa y el adorno del templo, funciones no distantes, tal vez, del de las otras encargadas con denominaciones diferentes.

150. Al parecer, Dionisia, una sacerdotisa de Megalópolis, tenía encomendada la misión de lavar la estatua, según señala Dunand, *Isis* I, p. 165, n. 2. Cf., a propósito del serapeo de Alejandría, Porfirio, *De abst*. IV, 9, indica que se le despertaba en la lengua de los egipcios.

151. En la procesión de *Metamorfosis* XI, 9 entre los múltiples participantes se menciona la presencia de mujeres con peines y espejos que verosímilmente utilizarían para el servicio de la diosa.

152. Plutarco, *Is*. 3 y 39. La epigrafía alude con frecuencia a ellas (por ejemplo, *SIRIS* 16, 25, 27, 75 entre otras).

153. En Tesalónica (*IG* X, 2, 114) una pareja dedica a Isis aros de oro para las orejas; dos hieraforos de Pérgamo (*SIRIS* 313) regalan a la diosa una rica ornamentación. Para Delos: Dunand, *Isis* III, p. 202, n. 3. Para Nemi: *SIRIS*, 524.

154. Una de ellas, Fabia Fabiana (*CIL* II, 3386), pertenece a una familia de rancio abolengo, sin duda perteneciente a los cuadros dirigentes de la ciudad. La otra, Livia Chalcedonica (*CIL* II, 3387), es probablemente una liberta de origen oriental que ha accedido al sacerdocio isíaco, y ocupa así una posición prestigiosa en su ciudad. Su inscripción se conserva fragmentada, pero la de Fabia Fabiana supone un desembolso apreciable, por lo que podemos inferir de otras dedicatorias de este tipo. Cf. J. Alvar, «La sociedad y el culto: Isis en la Bética», en C. González Román, ed., *La Sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Granada, 1994, pp. 9-28.

155. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, p. 87.

156. Estas prescripciones corresponden a la fiesta del 19 Epiphi y han sido estudiadas y traducidas por S. Sauneron, *Esna* V, El Cairo, 1962, pp. 344-345, de donde procede la versión aquí presentada.

157. Así lo postula con buen criterio Malaise, «L'expression du sacré», p. 81.

158. *SIRIS* 274a; Dunand, *Isis* III, p. 198.

159. *SIRIS* 33a; Dunand, *Isis* II, pp. 14-15.

160. La egiptomanía en los ambientes isíacos se pone de manifiesto por la extraordinaria cantidad de objetos egipcios o egiptizantes hallados en el Mediterráneo. Véase la sumaria introducción de J. Leclant, «Aegyptiaca et milieux isiaques. Recherches sur la diffusion du matériel et des idées égyptiennes», *ANRW*, II, 17.3, Berlín-Nueva York, 1984, pp. 1.692-1.709. Un excelente ejemplo arqueológico lo constituye el iseo del campo de Marte estudiado recientemente por Lembke: «Die zahlreichen ägyptischen Motive in der Wandmalerei, die ohne präzise Modelle nicht denkbar sind, der Bau einer Grabpyramide für C. Cestius um 15 v. Chr. und ägyptischer Obelisken zeugen von einer "Ägyptenmode", die seit dem 3. Viertel des 1. Jh. v. Chr. die führenden Schichten in grossem Mass ergreift» (p. 87). El encuadramiento histórico-cultural está excelentemente trazado en A. H. Roullet, *The Egyptian and Egyptianizing monuments of Imperial Rome*, EPRO 20, Leiden, 1972; M. De Vos, *L'Egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale*, EPRO 84, Leiden, 1980, pp. 75-95 y O. Lollio Barberi *et al.*, *Le antichità egiziani di Roma imperiale*, Roma, 1995.

161. A. Maiuri, «La casa di Loreio Tiburtino», en *I monumenti italiani*. Serie II, fasc. 1, Roma, 1947; aunque no describe el iseo doméstico, como señala R. Étienne, *La vida cotidiana en Pompeya*, Madrid, 1970, p. 213; allí, un canal de agua permitía realizar una inundación artificial, recordando a los devotos la prosperidad que aportaban los desbordamientos del Nilo.

162. Cf. Bonneau, *La crue du Nile*, pp. 107-108; R. A. Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, EPRO 87, Leiden, 1981, pp. 91-92.

163. A. Alvar, *Poesía de amor en Roma*, Madrid, 1993, p. 233.

164. En *Antología de la poesía latina*, Madrid, 1981, p. 74.

165. Véase, por ejemplo, la segunda acepción que bajo la voz *sacrilegium* recogen Ch. Daremberg y E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et romaines*, París, 1908-1911. La diferencia entre la religión pagana y los misterios estriba en el autocastigo que se imponen los seguidores de los segundos, frente al procedmiento procesal que se sigue contra los inculpados en el primer caso. Ambas situaciones connotan distintas sensibilidades en la piedad personal.

166. Así expresa tal imagen Séneca (*De vita beata* XXVI, 8 = *Dialogorum Liber* VII): «... cum aliqua genibus per viam repens ululat...».

167. Dunand, *Isis* II, pp. 176-177, y III, pp. 203-204. Cf. Malaise, «L'expression du sacré», 92, que sigue fidedignamente a Dunand.

168. Algo más arriba se ha recogido la *Sátira* de Juvenal (VI, 540-541) en la que recuerda cómo una oca grasa bastará, junto a un delicado pastel, para calmar la cólera de Osiris. Ovidio (*Fastos* I, 453-454) hace alusión al hígado de oca que guarnece los platos de Isis. La propia diosa no desdeña aparecerse a Elio Aristides (*Orat.* XLIX, 25; *Discursos Sagrados* III, 49-50) para prescribirle la ofrenda de dos ocas y, simultáneamente, a un vendedor de aves de corral para ordenarle que reserve al rétor las dos últimas ocas que le quedaban. Además, un epigrama de la *Antología Palatina* (VI, 231, reproduzco el texto más adelante, a propósito de Isis como dadora de riquezas, en el apartado correspondiente a la oración) evoca el regalo de una pareja de ocas blancas.

169. Cf. Plutarco, *Is.* 5. Sobre la impureza del cerdo, Plutarco, *Is.* 8. Sexto Empírico, en su *Introducción al Pirronismo* (III, 220 = III, XXIV; advierto al lector curioso que en la edición de Bury de Loeb, 1967, el capítulo XXIV, p. 455, va inmediatamente detrás del XXI y precediendo al XXIII, de modo que puede encontrar ciertas dificultades para cotejar mis afirmaciones) señala que no se puede sacrificar el cerdo a Serapis, ni la oveja a Isis y llega a afirmar que los sacerdotes egipcios, como los judíos, hubieran preferido morir antes que comer carne de cerdo (III, 223). Heródoto, sin embargo, dice que los egipcios lo podían sacri-

ficar a Dioniso y Selena, es decir, Osiris e Isis (II, 45, 47). Efectivamente, el cerdo, animal tifónico, enemigo del dios de la luz, podía ser inmolado en el momento de luna llena (J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, París, 1976, pp. 320-323) y también hay cerdos destinados a los *Isia* en un papiro (*Pap. Caire Zen.* 59191). En cuanto a la oveja, animal ofrecido a la diosa Neith y tabú en numerosos centros, si bien los ministros evitaban su carne (Plutarco *Is.* 4, 5; Sexto Empírico, *Introducción al Pirronismo* III, 220 = III, XXIV), su uso estaba vigente en Mendes, pero prohibido en el nomo tebano, al contrario de lo que ocurría con las cabras (Heródoto II, 42). Si las cabras estaban proscritas en Titorea, la *Antología Palatina* (VI, 231) ha conservado una oración literaria en la que se promete a Isis un cabrón con cuernos de oro. Cf. Malaise, «L'expression du sacré», pp. 93-94.

170. *SIRIS* 291. La fecha del sacrificio es el 20 de Apatourion, lo que hace verosímil que se realice en plenas fiestas. Cf. Dunand, *Isis* III, pp. 56-57, 149, 204 y 206.

171. *SIRIS* 14; Dunand, *Isis* II, pp. 137-139; III, pp. 240-241.

172. *Ant. Pal.* VI, 321; *Pap. Cair. Zen.* III, 59300.

173. Juvenal VI, 541; Tibulo I, 7, 54. No son ofrendas específicas del culto de Isis, pues aparecen con frecuencia asociadas a otras divinidades. La glotonería de los sacerdotes es objeto de burla reiteradamente, cf. J. Alvar, «De la ensoñación iniciática a la vida cotidiana», en E. Falque y F. Gascó, eds., *Modelos ideales y prácticas de vida*, Sevilla, 1993, pp. 129-140. Jerónimo alude también a la paradójica glotonería de los seguidores de Isis y Cibeles que devoran faisanes y tórtolas humeantes mientras eluden su contaminación con los frutos de Ceres (CVII, 10).

174. Cf. M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou* I, El Cairo, 1949, pp. 46-49. En general, sobre el empleo del agua: Wild, *Water*, *passim*.

175. Griffiths, *The Isis-Book*, pp. 208-210. Un testimonio epigráfico de *spondeion* en *SIRIS* 302, cf. asimismo el n° 524.

176. A propósito de los significados y relaciones del agua con Osiris, cf. *supra* «El mito de Isis-Osiris», así como la introducción a «Los ritos en los cultos egipcios».

177. Cf. Malaise, «L'expression du sacré», p. 95. *Met.* XI, 10; en XI, 16 se menciona la libación de velas de leche con motivo del *navigium Isidis*, que quizá tuvieran sentido apotropaico. Su uso en los misterios frigios ha sido mencionado en el apartado correspondiente.

178. *SIRIS* 291; Dunand, *Isis* III, p. 150.

179. *SIRIS* 291; Dunand, *Isis* III, p. 149.

180. *SIRIS* 294; Dunand, *Isis* III, pp. 65, 149.

181. *SIRIS* 291; Dunand, *Isis* III, p. 150.

182. Sobre esta procesión, cf. Malaise, *Les Conditions*, pp. 114-116.

183. Wild, *Water*, pp. 3, 69 y 157-58; Malaise, «Ciste et Hydrie», p. 144.

184. V. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanum*, EPRO 17, Leiden, 1971, pp. 83-84, n° 58.

185. L. V. Zabkar, «Six Hymns to Isis in the Sanctuary of her Temple at Philae and their Theological Significance. Part I», *The Journal of Egyptian Archaeology*, 69 (1983), p. 134. En Biggeh es donde se rejuvenece el agua pura que es Osiris, de ahí el carácter resurreccional del agua.

186. Cf. Apuleyo, *Metamorfosis* XI, 20, 4; Porfirio, *De abst.* IV, 9, 5; Clemente de Alejandría, *Stromateis* VI, 4, 36; Wild, *Water*, pp. 111-112; Malaise, «Ciste et Hydrie», p. 145.

187. Por ejemplo en Pompeya: *SIRIS* 495; Malaise, *Les Conditions*, pp. 84 y 194; *id.*, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, EPRO 21, Leiden, 1972, p. 265, n.os 7-23; en el mismo iseo se encontraron seis hidras expedidas al gran sacerdote *N. Popidius Natalis* (*SIRIS* 448; Malaise, *Inventaire*, p. 265, n° 6) que quizá contuvieron también agua nilótica.

188. A propósito de los nilómetros, véase Wild, *Water*, pp. 25-40; Meyboom, *The Nile Mosaic*, pp. 51-53.

189. La noticia está recogida en Calímaco (III, 171) y Licofrón (575-576) y aparece en otros autores, como Estrabón (VI, 2, 4) que lo recoge como ejemplo denegatorio para el ori-

gen peloponésico de la fuente Aretusa de Siracusa, Plinio (*N.H.* II, 229) o Pausanias (II, 5, 3); Wild, *Water*, pp. 34-36.

190. Wild, *Water*, pp. 63 ss.

191. Tal y como se expresa en el Himno III del iseo de File (Zabkar, «Six Hymns to Isis», p. 130), en la aretalogía de Cime (*IG* XII, Suppl. p. 99, I, 54); en el *Papiro Oxirrinco*, XI, 1.380, I, 237-239, o en Apuleyo, *Metamorfosis* XI, 25, 2.

192. S. Sauneron, «Un thème littéraire de l'Antiquité classique: le Nil et la pluie», *BIFAO*, 51 (1952), pp. 41-48.

193. Wild, *Water*, pp. 44-47, 76-84 y lám. VI.1; Malaise, «Ciste et hydrie», p. 145.

194. Así lo cree Malaise, «Ciste et Hydrie», pp. 125-128.

195. Cf. Griffiths, *The Isis-Book*, pp. 222-226.

196. J. Leipoldt, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Die Religionen in der Umwelt der Urchristentums*, en H. Haas, ed., Leipzig, 1926, XI; Tran Tam Tinh, *Isis Lactans*, p. 24.

197. Nilsson, *GGR* I, pp. 658 ss.

198. Clemente de Alejandría, *Protréptico* II, 19, 4; W. Gross, *s.v.* «cista», *Der kleine Pauly* I, 1964, col. 1.197.

199. «Ciste et hydrie», p. 135.

200. La primera corresponde a Tibulo (I, 7, 48: la ligera cesta que conoce los objetos sagrados mantenidos en secreto); en segundo lugar, tenemos el testimonio de Apuleyo (*Metamorfosis* XI, 11, 2: sobre la traducción de *operta* cf. Griffiths, *Isis-Book*, 224) y, por último, Plutarco (*Is.* 39, a propósito de la fiesta de hathyr, cuando se introduce el agua en el cofrecillo de oro).

201. Malaise, *Inventaire*, p. 280.

202. C. C. Schlam, «Man and Animal in the Metamorphoses of Apuleius», en B. L. Hijmans Jr. y V. Schmidt, eds., *Symposium Apuleianum Groninganum (23-24 Oct. 1980)*, Groninga, 1981, pp. 115-142; *id.*, *The Metamorphoses of Apuleius. On Making an Ass of Oneself*, Londres, 1992, p. 100.

203. T. D. McCreight, «Sacrificial Ritual in Apuleius' *Metamorphoses*», en H. Hofmann, ed., *Groningen Colloquia on the Novel*, 5, 1993, pp. 56-57.

204. Juvenal VI, 535-541; XIII, 91-94; Ovidio, *Pónticas* I, 1, 51; R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, 2, Bolonia 1935, pp. 44 ss.; Dunand, *Isis* III, pp. 216-218; Griffiths, *Isis-Book*, p. 271; M. Malaise, «La piété personnelle dans la religion isiaque», *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Homo Religiosus 5, Lovaina, 1980, p. 115, n. 249.

205. Las inscripciones votivas se refieren a Isis con el apelativo habitual de *Domina*, que reproduce en el ámbito religioso la nomenclatura del social; por el contrario, la súplica se dirige a la diosa apelando a su poder omnímodo bajo la advocación de Miriónima («La de los Mil Nombres»). J.-N. Bonneville, S. Dardaine y P. Le Roux, *Belo V. L'Épigraphie. Les inscriptions romaines de Baelo Claudia*, Madrid, 1988, p. 24; *Hispania Epigráfica*, 2 (1990), p. 227; Alvar, «La sociedad», pp. 9-28. Considerada habitualmente como *tabella defixionis*, la última es técnicamente una *supplicatio*; cf. J. Corell, «Defixionis Tabella aus Carmona (Sevilla)», *ZPE*, 95, 1993, p. 261, n. 1. Esta plaquita de plomo apareció arrojada en el pozo del santuario isíaco, quizá con la intención de preservar eternamente el conjuro.

206. Malaise, «La piété», pp. 83-116, especialmente p. 113.

207. Virgilio, *Eneida* IV, 219; sobre el abrazo a la estatua: Cicerón, *Contra Verres*, *act.* II, IV, 94, a propósito de la estatua de Hércules en Agrigento; también se le tiran besos: Minucio Félix, *Octavio* II, 4: donde se declara que es el *vulgus superstitiosus* quien lanza besos con la mano a la estatua de Serapis; una analogía en Apuleyo, *Metamorfosis* IV, 28, 3; cf. G. Appel, *De Romanorum precationibus, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 7, Heft 2, Giessen, 1909, pp. 190-191 y 199-200; C. Guittard, «Ritualisme et sentiment religieux dans la prière à Rome et en Ombrie», en A. Caquot y P. Canivet, eds., *Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture*, París, 1989, p. 19.

208. Las mismas virtudes se encuentran en los textos aretalógicos. Cf. H. Versnel, *Inconsistencies I*, pp. 45 ss.

209. Ya he aludido a la confesión pública y la percepción del pecado en los misterios en el capítulo correspondiente a la ética, pero añádase a lo dicho las sabias referencias de R. Merkelbach, «Fragment eines satirischen Romans: Aufforderung zur Beichte», *ZPE*, 11 (1973), pp. 83 ss.

210. Grandjean, *Maronée*, pp. 19-20. En el comentario Grandjean (p. 39) atribuye a este paso una influencia del *Ión* de Platón (533d-534e), muestra de las varias alusiones platónicas del texto.

211. A pesar del criterio de J. Bollók («Le problème de la datation des hymnes d'Isidore», *Studia Aegyptiaca*, 1, Budapest, 1974, pp. 27-35) que los remonta a finales del siglo III a.C. Cf. F. Vanderlip, *The Four Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto, 1972.

212. Malaise «L'expression du sacré», p. 97.

213. Extractos de los himnos I y II de E. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, París, 1969, pp. 636-637 = Totti n.os 21 y 22.

214. *Papiro Oxirrinco* 1380; A. J. Festugière, «Foi ou formule dans le culte d'Isis?», *Revue Biblique*, 41 (1932), pp. 258-261; Malaise, «L'expression du sacré», p. 36.

215. G. Geraci, «Ricerche sul Proskynema», *Aegyptus*, 51 (1971), p. 165; Zaki Aly, «The Popularity of The Sarapis Cult as depicted in Letters with Proskynema», *Ét. Papyr.*, 9, 1971, pp. 205-218; Malaise, «Piété», p. 99.

216. *Pap. Oxyr.* 1070, ln. 2-13. Cf. Aristides, *Himno a Serapis*, 33 (I, 56 Keil).

217. Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 112.

218. R. Merkelbach, «Zwei Texte aus dem Sarapeum zu Thessalonike», *ZPE*, 10 (1973), pp. 45-49. Fechados a mediados del s. II a. C.

219. Griffiths, *Isis-Book*, p. 166; Malaise, «Piété», pp. 108-109.

220. Malaise, «Piété», p. 99.

221. *SIRIS* 88; Clemente de Alejandría, *Stromateis* V, 7, 42, 2, indica cómo se ofrecen en los templos orejas y ojos fabricados en ricos materiales para señalar que el dios ve y oye todo.

222. Bernand, *Inscriptions métriques* 109, lám. 78.

223. Bernand, *Inscriptions métriques* 108, III, 416.

224. Sobre los cuadros dedicados por los fieles favorecidos: Tibulo I, 3, 27-28, lo que pone de manifiesto la continuidad de la práctica, al menos, desde el siglo I a.C. al II d.C. Cf. asimismo la noticia recogida en el apartado de las fiestas, a propósito del *navigium Isidis*. Muchas de las lámparas conservadas con representación de Isis Pelagia, dominando el mar desde un barco (Bruneau, «Isis Pelagia», pp. 338 ss.), parecen responder también a este agradecimiento de los navegantes.

225. Estacio, *Silvas* III, 2, 101-107. Cf. S. Montero, «Los dioses egipcios en Estacio», *Habis*, 10-11 (1979-1980), pp. 241-253.

226. Dunand, *Isis* III, pp. 261-265; Malaise, *Les conditions*, p. 169; S. K. Heyob, *The cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, Leiden, 1975, pp. 45-52 y 66-80.

227. R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Berlín, 1962, pp. 72-90.

228. Ovidio, *Metamorfosis* IX, 685-702, 771-787.

229. *Antología Palatina* XI, 18; Ovidio, *Metamorfosis* IX, 685-701; F. Dunand, «Une interpretatio romana d'Isis: Isis, déesse des naissances», *REL*, 40 (1962), pp. 83-86 (y en *BFS*, 41, 1963, pp. 347-350); *id.*, *Isis* III, pp. 263-265; Malaise, *Les conditions*, pp. 189-190; Heyob, *The cult of Isis*, pp. 50-51 y 70-73. La conexión entre Isis, Bubastis y la procreación tiene lugar a través de las fiestas de año nuevo, según ha expuesto J. Bergman, *Isis-Seele und Osiris-Ei, Zwei ägyptologische Studien zu Diodorus Siculus I 27*, 4-5, Uppsala, 1970. Esto no quiere decir, sin embargo, que Isis sea una divinidad especializada exclusivamente en las mujeres, pues la copiosa documentación proporcionada por varones basta para desmentirlo.

230. Cf. de modo general, Tran Tam Tinh, *Isis Lactans*, especialmente pp. 22-23.

231. Malaise, *Les conditions*, pp. 150-151; *id.*, «Piété», p. 110; Dunand, *Isis* III, pp. 170 ss.; Heyob, *The Cult of Isis*, 67, pp. 77-78, incluso desde el nacimiento, como se aprecia en Jenofonte, *Efesíacas* III, 11, 4. Recientemente se han publicado dos retratos de niños consagrados a Isis en Mauritania Cesariense: F. Baratte, «Deux portraits d'enfants isiaques», *RA*, 1993,

pp. 101-110. En último lugar, J. Alvar, R. Rubio, R. Sierra, A. Martín Artajo y T. de la Vega, «La religiosidad mistérica en el espacio familiar», *ARYS*, 1, 1998, pp. 218 ss.

232. D. Roussel, *Les cultes égyptiens à Delos du III au I^er siècle av. J.-C.*, Nancy, 1916, p. 60.

233. Roussel, *Les cultes*, pp. 84 y 123.

234. Roussel, *Les cultes*, n° 1, ln. 13-15; H. Engelmann, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, EPRO 44, Leiden, 1975, pp. 2-3, 18.

235. Dunand, *Isis* III, p. 123.

236. F. Sokolowski, «Propagation of the Cult of Sarapis and Isis in Greece», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 15 (1974), pp. 441-448.

237. Cf. Malaise, «L'expression du sacré», p. 99.

238. J. Alvar, «Los santuarios mistéricos en la Hispania republicana», en *Italia e Hispania en la crisis de la República Romana. Actas del III Congreso Hispano-Italiano (Toledo, 20-24 de septiembre de 1993)*, Madrid, 1998, pp. 413-423.

239. El autor del tratado sobre la interpretación de los sueños califica a los que son resultado de una demanda *aitemáticos* (I, 6). Cf. A. D. Nock, «A Vision of Mandulis Aion», *HTR*, 27, 1934, p. 71 (= Stewart 1, 1972, p. 372) donde proporciona otros ejemplos.

240. Artemidoro, *Onirocr.* V, 92, 94, con nefastos resultados en ambos casos; Malaise, «L'expression du sacré», p. 99. M. A. Vinagre, «Serapis y los libros de sueños», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*, ARYS 6, Madrid, 1994, pp. 125-134.

241. *Pap. Oxyrr.* 1148, 1149, 1213, 2613; Isidoro, *Etymol.* VIII, 11 (86).

242. Una espléndida introducción general en la disertación inaugural *ad summos in Philosophia honores* de L. Deubner, *De incubatione*, Giessen, 1889.

243. Una somera introducción en A. Martín-Artajo, «En torno a la *incubatio*», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Sexo muerte y religión en el Mundo Clásico*, ARYS 6, Madrid, 1994, pp. 135-143. Como instrumento de contextualización del tema, aunque es demasiado general y no atiende a los asuntos que más directamente nos afectan, puede consultarse N. Lewis, *The Interpretation of Dreams and Portents*, Toronto-Sarasota, 1976, especialmente p. 35. La *incubatio* como medio para acceder a la iniciación y de ahí a la salvación ha sido estudiada por M. J. Hidalgo, «Los oráculos y los sueños-visiones como vehículos de salvación en las novelas greco-romanas», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Héroes, semidioses y daimones*, ARYS 1, Madrid, 1992, pp. 175-204.

244. F. Gascó, «Elio Aristides, Teodoro», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Formas de difusión de las religiones antiguas*, ARYS 3, 1993, pp. 239-244; J. M. Cortés Copete, *Elio Aristides. Un sofista griego en el Imperio romano*, ARYS 10, Madrid, 1995.

245. Cf. Malaise, «L'expression du sacré», p. 102, afirma que no podemos asegurar que estemos ante una práctica prehelenística.

246. Bernand, *Inscriptions métriques*, n° 112.

247. Cf. asimismo la brevísima anotación de Cicerón, *Sobre la adivinación* I, 58, 132.

248. S. Sauneron, *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne*, *Sources Orientales* 2, Tours, 1959, p. 51.

249. Por ejemplo, en el serapeo de Canopo, según el testimonio de Estrabón (XVII, 1, 17); Dunand, *Isis* I, pp. 64-65; III, p. 141.

250. Tal parece ser el caso del epimeleta del serapeo A de Delos, el egipcio Horos. Cf. Roussel, *Les cultes*, pp. 94-97, n.^os 15 y 15 bis; Dunand, *Isis* II, p. 102; III, pp. 140-141.

251. F. Dunand, «Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine», en F. Dunand y P. Lévêque eds., *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, EPRO 46, Leiden, 1975, p. 168; U. Bianchi, «Iside dea misterica. Quando?», *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma, 1980, pp. 9-36; J. Alvar, «Isis prerromana, Isis romana», en R. Rubio, ed., *Isis. Nuevas perspectivas. Homenaje Álvarez de Miranda*, ARYS 4, Madrid, 1997, pp. 95-107.

252. Así, M. Eliade, *Naissances mystiques*, París, 1959, p. 235.

253. Para Nock el relato de Apuleyo sería una valiosísima pieza de expresión religiosa en la que se narra una transformación sincera (*Conversion*, Oxford, 1933, pp. 138-155); A.-J.

Festugière, *Personal Religion Among the Greeks*, Berkeley, 1954, pp. 68-84; E. R. Dodds, *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, p. 3; P. G. Walsh, «Lucius *Madaurensis*», *Phoenix*, 22 (1968), pp. 143-157.

254. Como afirma Anderson, «it is almost irrelevant to ask whether such a writer is comic or serious», lo trascendente es que «the presence of allegory, symbol, Platonic alusion and Isiac initiation are obvious and undeniable» (*Eros Sophistes*, p. 84). Cf. S. J. Harrison, «G. Apuleius' *Metamorphoses*», en G. Schmeling, ed., *The Novel in the Ancient World*, Suppl. Mnemosyne 159, Leiden, 1996, pp. 491-516: «Overall, Apuleius' novel should be viewed as a confident written performance by a consumate stylist, who orchestrates his disparate matter into an artistic and carefully-constructed whole; despite its deployment of both religion and philosophy, its main purpose is not to improve the reader's morals or convey philosophical truth, but to provide entertainment of a subtle and challenging kind, and above all to demostrate the talents and knowledge of its author» (p. 516). No sé si se puede ser tan contundente, pero el empleo de elementos religiosos y la demostración de su conocimiento constituyen la base de mi aceptación de la información religiosa que proporciona y no porque Apuleyo sea o no isíaco, sino porque escribe para lectores que entienden los contenidos religiosos de su obra, pues les son «reales», interpretación que dista mucho de confundir realidad y representación o experiencia y relato. (Y en el sentido de cuanto en este excurso he formulado, entiendo que la coparticipación cultural es común a todos los niveles, tal y como ha expresado en otro sentido —pero absolutamente paralelo— Gordon, «The Veil of Power», pp. 201-231).

255. M. Malaise, «Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation isiaque», *Les rites d'initiation*, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986, pp. 355-362.

256. Cf. en este sentido, Alvar, «Diosas y esclavas en los misterios», pp. 267-279.

257. Sobre la instrumentalización política del culto, cf. F. Dunand, «Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion», *Religions, pouvoir, rapports sociaux. Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 32, 1980, y el comentario a propósito del episodio de Decio Mundo en el capítulo de la ética. Sobre los isíacos pompeyanos y las campañas electorales, cf. V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, París, 1964, p. 42: en una ocasión *N. Popilius Natalis* hace campaña al frente de los isíacos en beneficio del candidato *C. Cuspius Pansa* (*CIL* IV, 1011), al que defiende asimismo el sacerdote Amando (*CIL* IV, 7257 y 7900). Éste sostiene en otro caso a *Lollius Fuscus* (*CIL* IV, 7231), mientras que en otra ocasión la corporación isíaca presta su apoyo a *Helvius Sabinus* (*CIL* IV, 787). R. Étienne, *La vie quotidienne à Pompéi*, París, 1966, p. 140. Probablemente no son los intereses religiosos los que promueven tales apoyos, ya que la propaganda generada por grupos de otra índole es esencialmente idéntica. Desde otra perspectiva, M. J. Hidalgo, «Rituales isíacos: del rechazo a la utilización política y a la integración», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Ritual y conciencia cívica. Homenaje a F. Gascó*, ARYS 7, Madrid, 1995, pp. 227-246.

258. C. C. P. Ruck, *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, México, 1980; C. G. Wagner, «Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo», *Gerión*, 2 (1984), pp. 31-59; *id.*, «En torno a algunos aspectos poco destacados de los misterios isíacos», en R. Rubio, ed., *Isis. Nuevas perspectivas*, ARYS 4, Madrid, 1996, pp. 13-34, donde insiste en la idea del uso de alucinógenos para alcanzar el trance místico.

259. T. Habinek, «Lucius' Rite of Passage», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 25, 1990, pp. 49-69, donde distingue las tres fases de V. Turner (*The Ritual Process*, Chicago, 1969, pp. 94-95) identificadas por los sucesivos relatos festivos de Hipata, Corinto y Cencreas. En su trabajo, Habinek asume —desde la teoría antropológica— que la novela refleja una realidad social vinculada a las formas de apreciación que tiene Lucio de su identidad e integración. Por su parte, H. Mimbu Kilol, «Structure et thèmes initiatiques de l'*Âne d'or* d'Apulée», *AncSoc.* 25 (1995), pp. 303-330, defiende que los episodios contenidos en los diez primeros libros corresponden a los acontecimientos propios de los prolegómenos de la iniciación conocida en otros contextos culturales y que el libro XI constituye el final necesario. Pero a diferencia de Habinek, no establece las fases iniciáticas en los festivales, sino que la fase I, estadio normal, llegaría hasta III, 24, 2, cuando se establece la separa-

ción que inaugura la fase II, de anormalidad o liminalidad. Ésta abarca hasta XI, 13, 1-2, para dar paso a la fase de agregación, es decir, la recuperación de la nueva normalidad, según la estructura antropológica de la iniciación desarrollada por V. Turner.

260. Por ejemplo, Fr. Junge, «Isis und die ägyptischen Mysterien», en W. Westendorf, ed., *Aspekte der spätägyptischen Religion*, Wiesbaden, 1979, pp. 3-115.

261. Malaise, «Caractéristiques», p. 355.

262. M. Malaise, «Contenu et effets de l'initiation isiaque», *L'Antiquité Classique*, 50 (1981), pp. 483-498.

263. Los problemas cotidianos en contradicción con la espiritualidad mistérica han sido analizados en Alvar, «De la ensoñación iniciática», pp. 129-140.

264. R. Turcan, «Note sur la liturgie mithriaque», *RHR*, 194, 1978. Muy general y superficial es el trabajo de J. Stewardson y E. Saunders, «Reflections on the Mithraic Liturgy», en S. Laeuchli, ed., *Mithraism in Ostia. Mystery Religion and Christianity in the Ancient Port of Rome*, Evaston, 1967, pp. 67-84.

265. Cf. J. E. Stambaugh, «The Functions of Roman Temples», *ANRW*, II, 16.1, Berlín-Nueva York, 1984, pp. 554-608. Que yo sepa el único que ha establecido una comparación del mitreo con otros templos que simulan representaciones del cosmos ha sido K. Dowden, *European paganism. The realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*, Londres, 2000, p. 128: «Hindu temples are miniature universes, usually square and mapped out according to a *yantra*, a sacred diagram, to act as an image of the world. In the Greek and Roman cultures, to my knowledge, such microcosmic temples occur only in the cult of Mithras, where the temple is called the Cave and represents the world». Mientras que en la religión clásica, señala el mismo autor, «the shape of the temple is more normally determined by the fact that it is the metaphorical house of the god, where he lives through the medium of his cult statue and where he keeps his possessions in the form of cult offerings». En cuanto a la estructura arquitectónica, véase el importante estudio de Gordon, «The Sacred Geography of a Mithraeum», pp. 119-165. Véanse las rectificaciones que introduce en su artículo «Authority, salvation and mystery in the Mysteries of Mithras», en J. Huskinson, M. Beard y J. Reynolds, eds., *Image and Mystery in the Roman World. Three Papers Given in Memory of J. Toynbee*, Cambridge, 1988, especialmente n. 32, y su alejamiento de ciertas conclusiones en *Image and Value*, «Additions and corrections», p. 5. Ahora, las novedades arqueológicas sobre mitraísmo pueden ser consultadas en el *EJRM* (= *Electronic Journal of Roman Mithraism*) que se publica en la página web de la Universidad de Huelva: http://www2.uhu.es/ejms

266. R. Turcan «Le sacrifice mithriaque: innovations de sens et modalités», en *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens Hardt 27, Ginebra, 1981, pp. 344 ss.

267. R. Turcan, «Les autels du culte mithriaque», en R. Étienne y M.-T. Le Dinahet, eds., *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité. Actes du Colloque de Lyon, 4-7 juin 1988*, París, 1991, pp. 217-225. En el mitreo de Künzing en el Danubio el análisis de 27.000 huesos ha mostrado que el 50 % corresponde a cerdos de menos de seis meses y la mayor parte de los restantes son de pollo: A. von den Driesch y N. Pöllath, «Tierknochen aus dem Mithras tempel von Künzing, Lkr. Deggendorf», *Vorträge des 18. Niederbayerischen Archäologentages*, Rahden, 2000, pp. 145-162.

268. En la cara posterior del relieve de Heddernheim (figura 68, *CIMRM* 1083) el toro, vencido, parece suplir las funciones de la mesa, mientras que en Konjic (*CIMRM* 1896) o Rückingen (*CIMRM* 1137), por ejemplo, el festín se realiza directamente sobre la piel.

269. V. Naydenova, «Un sanctuaire syncrétiste de Mithra et Sol Augustus découvert à *Novae* (Mésie inférieure)», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, p. 227. Quizá no sea preciso someter a cuarentena la interpretación de que estamos ante dos divinidades sincréticas, como propone A. Blomart («Mithra: quoi de neuf en 1990?», *Journal of Roman Archaeology*, 9 [1996], p. 433) si fuera cierto que el Sol Augusto se instala en el mitreo tras haber sido abandonado, como señala la propia V. Naydenova en un trabajo más reciente («Nouvelles évidences sur le culte de Sol Augustus à Novae», en E. Frézouls y H. Jouffroy, eds., *Les empereurs Illyriens*, Estrasburgo, 1998), que me ha dado a conocer el profesor R. Beck.

270. J. P. Kane, «The Mithraic Cult Meal in its Greek and Roman Environment», en J. R. Hinnells, ed., *Mithraic Studies*, II, Manchester, 1975, pp. 321 ss. Curiosamente, Léon-Dufour, en su breve trabajo sobre los orígenes de la eucaristía, no hace la más mínima referencia al problema suscitado con el mitraísmo. De hecho, sólo se preocupa por recuperar la tradición judía, a pesar de que sea Pablo el defensor de la institucionalización de la eucaristía. X. Léon-Dufour, «Naissance du culte chrétien», en A. Caquot y P. Canivet, eds., *Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture*, París, 1989, pp. 53-64.

271. Como por ejemplo, el ya mencionado de Hedderheim (*CIMRM* 1083); cf. R. Beck, «The mysteries of Mithras», en J. S. Kloppenborg y S. G. Wilson, eds., *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Londres, 1996, p. 182 y n. 36.

272. Turcan, *Mithra*, p. 68; Alvar, «Los cultos mistéricos en Lusitania», pp. 789-814. El problema para la atribución radica en que son tres los comensales, frente a los dos que constituyen la norma. Sin embargo, los cuatro grados inferiores son sirvientes y los tres superiores participantes, según nos hace saber Porfirio (*De abst.*, IV, 16, 3), asunto al que regresaremos más adelante, por lo que el relieve de Mérida podría representar un ágape con la participación de un persa, un heliodromo y un *pater*.

273. Vermaseren y Van Essen, *The Excavations*, fig. 52.

274. Así lo afirma Beck, «The Mysteries of Mithras», p. 180, y ello aun admitiendo que el banquete sacramental es un tema central del mitraísmo (p. 182).

275. G. Piccottini, *Mithrastempel in Virunum*, Klagenfurt, 1994 (reseña de Gordon en *JRA*, 9 [1996], pp. 424-426); Beck, «*Qui mortalitatis causa*», *Phoenix*, pp. 335-344.

276. F. Coarelli, «Topografia mitraica di Roma», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, p. 78. Es interesante la perspectiva desde la que analiza los mitreos en el tejido urbano A. B. Griffith, *The archaeological evidence for Mithraism in Imperial Rome*, PhD diss., Michigan, 1993 (no he tenido acceso a esta tesis que me ha dado a conocer R. Gordon); *id.*, «The Archaeological Evidence for Mithraism as an Urban Phenomenon in Imperial Rome: Work in Progress», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 125-129.

277. S. Laeuchli, ed., *Mithraism in Ostia. Mystery, Religion and Christianity in the Ancient Port of Rome*, Evaston, 1967. Un mapa con los mitreos ostienses puede verse también al final del artículo de Coarelli, «Topografia», citado en la nota anterior.

278. Turcan, *Mithra*, p. 77.

279. Así aparece en el Calendario de Filócalo de 354: *(ante diem) VIII Kal(endas) Ian(uarias) n(atalis) Invicti*; *CIL* I^2 1, p. 278. No sólo se refiere al Sol Invicto de Aureliano, sino al propio Mitra, como aceptan universalmente los especialistas (por ejemplo, Merkelbach, *Mithras*, p. 141).

280. U. Ciotti, «Due iscrizioni mitriache inedite», *Hommages Vermaseren* 1, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 233-239; R. Rubio, «La iniciación mitraica y la supuesta subversión del orden social», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner eds., *Ritual y conciencia cívica. Homenaje a F. Gascó*, ARYS 7, Madrid, 1995, p. 222.

281. Beck, «*Qui mortalitatis causa*», pp. 337 ss.

282. Gordon, «Authority, Salvation and Mystery», p. 55.

283. H. G. Horn, «Das Mainzer Mithrasgefäss», *Mainzer archäologische Zeitschrift*, 1, 1994, pp. 21-66.

284. «Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel», *JRS*, 90, 2000, en prensa, pero citado por el propio Beck.

285. En «*Qui mortalitatis causa*», n. 18, Beck pespuntea estos asuntos.

286. Cf. Gordon, «Viewing Mithraic Art», p. 248.

287. La traducción se basa en la aplaudida restauración de la edición de Arethusa; cf. Beck, «Mithraism since Franz Cumont», pp. 2.002-2.115. Hasta entonces el texto era ininteligible, como se puede comprobar en la traducción de M. Periago Lorente: Porfirio, *De antro* 24 en *La gruta de las ninfas. Carta a Marcela*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1992, donde se ha desaprovechado la ocasión de ofrecer al lector la nueva versión. Para profundizar más en el tema, véase Beck, «The seat of Mithras», pp. 95-98; *id.*, «In the place of the Lion», pp. 96-120.

288. Merkelbach, *Mithras*, pp. 141 ss. La importancia del Zodíaco ha sido magistralmente analizada por Beck, *Planetary Gods, passim.*

289. Para ahondar en estas cuestiones remito a R. Beck, «The Mithras Cult as Association», *Studies in Religion*, 21 (1992), pp. 4-7; *id.*, «Cosmic Models: some uses of Hellenistic Science in Roman Religion», en T. D. Barnes, ed., *The Sciences in the Graeco-Roman Society. Apeiron*, 27.4, Edmonton, 1995, pp. 99-117.

290. La mejor descripción puede hallarse en M. J. Vermaseren, *Mithriaca I: The Mithraeum at Santa Maria Capva Vetere*, EPRO 16.1, Leiden, 1971, pp. 24-48. Véase, además, R. Merkelbach, *Weihegrade und Seelenlehre der Mithrasmysterien. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge*; G 257, Opladen, 1982.

291. J. B. Rives, «Tertullian on Child Sacrifice», *MH*, 51 (1994), pp. 54-63; *id.*, «Human Sacrifice among Pagan and Christians», *JRS*, 85 (1995), pp. 65-85.

292. Beck, *Planetary Gods*, pp. 1-11.

293. Vermaseren y Van Essen, *The Excavations*, pp. 167 ss. En la pared de la derecha aparecen en mal estado los nombres de los grados y del planeta que los tutela.

294. A. S. Gedden, trans., *Select Passages Illustrating Mithraism (Society for Promoting Christian Knowledge)*, Londres, 1925, pp. 61-62.

295. Cf. Merkelbach, *Weihegrade*, 1982; Turcan, *Mithra*, pp. 81 ss. No obstante, es preciso consultar Gordon, «Reality, Evocation and Boundary», pp. 19-99, probablemente el más penetrante análisis sobre la jerarquía y significado de los grados iniciáticos.

296. Gordon, «Reality, Evocation and Boundary», pp. 25-32.

297. Clauss, *Mithras*, pp. 118 y 140.

298. Vermaseren y Van Essen, *The Excavations*, p. 170. También en Dura Europos (*CIMRM* 42 n.° 13) y *Castra Praetoria* en Roma (*CIMRM* 397).

299. Por ejemplo en Wiesloch (Heidelberg) y Walbrook (Londres).

300. Vermaseren y Van Essen, *The Excavation*, p. 170.

301. Gordon («Reality, Evocation and Boundary», pp. 48 ss.) establece el énfasis en la función liminal de *nymphus*, por la ambigüedad y bisexualidad de Venus; por cierto que en apoyo de su percepción está el testimonio elocuente de Macrobio, *Sat.* III, 8, 2-3: «... nam et apud Calvum Aterianus adfirmat legendum, pollentemque deum Venerem, non deam. Signum etiam eius est Cypri barbatum corpore sed veste muliebri. Cum spectro ac statura virili et putant eandem marem ac feminam esse. Aristophanes eam Aphroditon apellat. Laevinus etiam sic ait: Venerem igitur almum adorans, sive femina sive mas est, ita ut alma noctiluca est. Philocorus quoque in Atthide eandem adfirmat esse lunam et ei sacrificium facere viros cum veste muliebri, mulieres cum virili, quod eadem et mas aestimatur et femina».

En cualquier caso, sigue sin entenderse la mencionada función dicotómica en el segundo grado en lugar de en el primero.

302. *TMMM*, I, pp. 315-316.

303. Cf. W. Vollgraff, «Les *cryfii* des inscriptions mithraïques», *Hommages à W. Deonna*, Col. Latomus 28, Bruselas, 1957, pp. 517-530.

304. Vollgraff, «Les *cryfii*», p. 526.

305. E. D. Francis, «Mithraic graffiti from Dura-Europos», en J. R. Hinnells, ed., *Mithraic Studies II*, Manchester, 1975, p. 441, n. 85.

306. A. Blomart, «Les Cryphii, les Nymphi et l'initiation mithriaque», *Latomus*, 51 (1992), p. 632. Que, al menos en época tardía, se intuye una participación de los niños en los ritos mistéricos ha sido objeto de nuestra atención en «La religiosidad mistérica en el espacio familiar», *ARYS*, 1, 1998, pp. 221-222.

307. M. Clauss, «Miles Mithrae», *Klio*, 74 (1992), pp. 269-274.

308. Vermaseren y Van Essen, *The Excavations*, p. 157.

309. M. Meslin, «Similitudes et simulacres, le challenge entre christianisme et paganisme», *Colloque de la Société E. Renan*, París, 1980.

310. Vermaseren y Van Essen, *The Excavations*, pp. 224 ss. Cf. los comentarios de Gordon, «Reality, Evocation and Boundary», pp. 36 ss.

311. Cf. la breve referencia de R. L. Gordon, «Who worshipped Mithras?», *JRA*, 7 (1994), p. 467. La correción de la lectura en *AE* 1940, 100 ([Invicto] Deo). En cualquier caso, lo importante, como señala Gordon, es que el nombre es único y parece relacionado con un cambio onomástico tras la admisión del neófito.

312. Gordon, «Reality, Evocation and Boundary», pp. 32 ss. En su intento de integrar la totalidad de la información disponible se enfrenta al desconcertante sistro representado en el mosaico de Felicísimo en el recuadro correspondiente a *leo*. Como su indagación sobre el significado del león lo lleva a la «enciclopedia greco-romano-egipcia», sostiene que el sistro es la clave cultural para que quien viera el mosaico supiera hacia dónde debía orientar su imaginación o saberes en busca de la correcta explicación (p. 37). El juego de pistas que es sin duda la iconografía antigua parece haber desbordado en este caso a uno de sus mejores jugadores, llevado por el afán de una excesiva coherencia interpretativa.

313. C. Aloe Spada, «Il Leo nella gerarchia dei gradi mitriaci», *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 493 ss.; R. Rubio, «El *leonteum* de San Gemini (Umbría, Italia): sede de los *leones* mitraicos», en J. Mangas y J. Alvar, *Homenaje Blázquez*, III, Madrid, 1995, pp. 319-329. Por su parte, Clauss (*Mithras*, p. 143), para no generalizar, advierte de la posibilidad de que se trate de una circunstancia del mitraísmo umbro, pero la cita del «catecismo» es, en mi opinión, relevante para aceptar una mayor generalización. Cf. W. M. Brashear, *A Mithraic Catechism from Egypt* (Suppl. *Tyche*), Viena, 1992 (recto línea 8).

314. R. L. Gordon, «Mystery, Metaphor and Doctrine in the Mysteries of Mithras», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 110-112.

315. La autoridad suprema del *pater* es mencionada en el catecismo mitraico (recto, líneas 8). Que en él se reúnen las mejores cualidades se confirma en el empleo de los superlativos en las inscripciones. Una adecuada semblanza de la *auctoritas* del *pater* en Gordon, «Mithraism and Roman Society», p. 101.

316. Se trata, por lo demás, del único *pater* conocido en la cofradía emeritense. En *CIMRM* 779, G. Acio Hédicro aparece como *pater patrum*; en *CIMRM* 774, pp. 781 y 793 es simplemente *pater*. A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, EPRO 5, Leiden, 1967, pp. 27-28; J. Alvar, «Los cultos mistéricos en Lusitania», *Actas. II Congresso Peninsular de Historia Antiga. Coimbra, 18-20 outubro 1990*, Coimbra, 1993, pp. 789-814.

317. Ciotti, «Due iscrizioni mitriache», pp. 233 ss.

318. M. Clauss, «Die sieben Grade des Mithras-Kultes», *ZPE*, 82 (1990), pp. 183-194; (1992), pp. 275-276.

319. Clauss, *Mithras*, p. 146.

320. G. Widengren, «Reflections on the Rites of Initiation», en C. J. Bleeker, ed., *Initiation*, Studies in the History of Religions 10, Leiden, 1965, pp. 287-309, diferencia (siguiendo a Porfirio, *De abst.*, IV, 16, 3) entre «sirvientes» (*hyperetountes*) y, desde la obtención de la leóntica, «participantes» (*metechontes*). En apoyo a su criterio cita a Forsberg, *Une forme élémentaire d'organisation cérémoniale*, Uppsala, 1943, p. 101, que ya observó cómo este tipo de organización es frecuente en las sociedades primitivas.

321. Gordon, «Reality, Evocation and Boundary», pp. 19 ss. Frente a la interpretación restrictiva de Turcan, *Mithras Platonicus*, pp. 44 ss., o a las limitadas observaciones de U. Bianchi, «The initiation structure of the Mithra's mysteries», *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, 1979, pp. 31 ss.

322. Como, por ejemplo, en el mitreo de Ponza, cf. M. J. Vermaseren, *Mithriaca* II, EPRO 16, Leiden, 1974; R. Beck, «Interpreting the Ponza Zodiac. I y II», *JMS*, 1 y 2 (1976 y 1978), pp. 1-19 y 87-147.

323. No es imprescindible asumir el planteamiento más radical de Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries*, pues al margen del interés particular de unos ilustrados por dar testimonio de la importancia de la precesión de los equinoccios, la construcción de una nueva religión requiere otras muchas premisas que este autor no tiene en consideración. En cualquier caso, esos otros granitos de polvo estelar a los que me refiero en la construcción de los mitraísmos locales vendrían dados por individuos como el *sacerdos dei solis invicti*

Mithrae studiosus astrologicus (*CIL* V, 5893), o como aquel Víctor que, en Roma, se declara *coelo devotus et astris*, e incluso aquel poeta para quien, como Nono, el mito de Mitra se inscribe en un contexto de orden y desorden cósmico. Cf. Meslin, «La symbolique», pp. 173-185. Por desgracia, los testimonios que podemos aducir sólo provienen de Roma. Recientemente R. Turcan («Hiérarchie sacerdotale et astrologie dans les mystères de Mithra», *Res Orientales* XII [*La science des Cieux: sages, mages, astrologues*], 1999, pp. 249-261) ha defendido que los siete grados sólo quedaron establecidos tardíamente y que afectaron únicamente a Roma-Ostia, de modo que otros ámbitos pudieron no haber conocido esta estructura.

324. Apuleyo, *Metamorfosis* XI, 17; Clemente de Alejandría, *Stromateis* VI, 4, 36; *OGIS* I, nº 65, lns. 4, 69, 74; nº 90, ln. 7; cf. Preisigke, *Wörterbuch* III, p. 377; W. Otto, *Priester und Tempel im Hellenistische Aegypten* I, Leipzig, 1905-1908, pp. 88 ss. Diodoro (I, 87, 7) menciona la entrega casual, en el santuario de Tebas, de un libro en el que estaban escritos los preceptos del culto. Este especialista del culto isíaco aparece representado en un famoso relieve del Vaticano (por ejemplo, Merkelbach, *Isis Regina*, lám. 45) y en Pompeya (Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, lám. V, 2).

325. Cumont (*Religions orientales*, p. 9; p. 24 de la trad. española) afirmaba que en el gran naufragio de la literatura antigua presumiblemente ninguna otra pérdida habrá sido más desastrosa que la de los libros litúrgicos del paganismo. Por el contrario, Reitzenstein (*Die hellenistichen Mysterienreligionen: nach ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 1920, p. 170) pensaba que la transmisión del contenido y de los rituales se realizaba oralmente. Los *dipinti* de Santa Prisca y las inscripciones de Dura Europos deberían bastar para desmentir el criterio de Reitzenstein.

326. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1903. Hay reproducción de la 3.ª edición, publicada por la Wissenschaftliche Buchgesellschaft de Darmstadt en 1966.

327. Cf. M. W. Meyer, ed. y trad., *The «Mithras Liturgy»*, Missoula, 1976, p. VII, a quien sigo en la descripción formal del documento. El texto griego se encuentra en Preisedanz *PGM*² IV, 475-829 con traducción al alemán; véase H. D. Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, 1986 (1993²), pp. 48-54, donde se reimprime la traducción de Meyer. Clauss (*Mithras*, pp. 114-116) admite que se trata de una oración mitraica.

328. Meyer, *Mithras Liturgy*, p. VII.

329. *Ibid.*, pp. VII ss.; *id.*, *The Ancient Mysteries. A Sourcebook*, Nueva York, 1987, pp. 211 ss.

330. Algunos autores modernos defienden posiciones moderadas en relación con este documento, que, sin ser verdaderamente una liturgia mitraica, pudo haber sido parcialmente empleado en los ritos del dios persa, así Beck, «Mithraism since F. Cumont», p. 2.051; A. F. Segal, «Heavenly ascent in Hellenistic Judaism, early Christianity and their Environment», *ANRW*, II, 23.2, Nueva York-Berlín, 1984, p. 1.382; Clauss, *Mithras*, p. 115.

331. La presencia de elementos judíos fue ya destacada por M. Smith, «Ascent to the Heavens and the Beginning of Christianity», *Eranos Jahrbuch*, 50 (1981), pp. 403-429; es interesante señalar cómo —al igual que ocurría con la iniciación— no es el individuo, sino la divinidad, quien inicia el proceso de la ascensión del alma: M. Himmelfarb, «The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World», en J. J. Collins y M. Fishbane, eds., *Death, Ectasy, and Other-Worldly Journeys*, Albany, 1995, pp. 123-137.

332. Sirvan como ejemplo los siguientes obtenidos de la colección *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*, edición y traducción de K. Preisendanz, Stuttgart, 1973: I, 127; 131; IV, 172; 474; 476; 723; 744; 746; 794; 2254; 2477; 2592; V, 110; XII, 94; 331; 322; 335; XIII, 128; 685; XIXa, 52; XX, 8; etc.

333. La colección vinculada con el mitraísmo ha sido recopilada y estudiada por A. Mastrocinque, *Studi sul Mitraismo. (Il mitraismo e la magia)*, Roma, 1998.

334. A favor de la segunda hipótesis se expresa Mastrocinque, *Studi*, pp. 148-149.

335. Así lo ha formulado con acierto en mi opinión H. D. Betz, «Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri», en C. A. Faraone y D. Obbink eds., *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, pp. 244-276.

336. En la línea expuesta por Mastrocinque en el capítulo «La coppa del mago» (*Studi*, pp. 93 ss.) a propósito de los nexos de algunos *patres* con la magia. Sin embargo, Mastrocinque niega que el texto de la «Liturgia» pueda ayudar a comprender la relación del mitraísmo con la magia. Intuyo que la razón de esa negativa estriba en el hecho de que a él parece interesarle únicamente el ámbito de la magia en el mitraísmo oficial y no el del mitraísmo usurpado por la magia, que es en el que en mi opinión se genera el texto de la «Liturgia», por ello a la conclusión a la que se ve abocado es que el Mitra de la magia es sobre todo un dios griego y egipcio (p. 157).

337. W. M. Brashear, *A Mithraic Catechism from Egypt* (Suppl. *Tyche*), Viena, 1992.

338. Brashear, *Catechism*, pp. 15-16.

339. R. Turcan, «Un "Catéchisme" Mithriaque?», *CRAI*, 1992, pp. 563-564: «Dans l'état où il nous est parvenu, le papyrus de Berlin n'a pas de couleur religieuse définie ou déterminable. Je ne suis pas certain non plus que ce manuel ait servi à l'instruction préliminaire de néophytes candidats à l'initiation plutôt que de guide pour les interrogatoires dans l'au-delà» (p. 564); sin embargo, acepta que no se puede asegurar que no sea mitraico. Una lectura sosegada de las reservas de Turcan no hace más que desvelar la voluntariosa tarea de discutir los elementos a partir de los que se ha construido la interpretación mitraica, pero sus resultados son menos persuasivos que los opuestos.

340. Vermaseren (*Mithras the Secret God*, Londres, 1963, pp. 129-130) apuntaba ya la necesidad de que los iniciandos fueran sometidos a un aprendizaje como novicios.

341. Véase entre otros: R. Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos*, Stuttgart, 1988, p. 198; Burkert, *Ancient Mystery Cults*, pp. 69 ss.

342. Brashear, *Catechism*, p. 56.

343. Ya he señalado cómo Turcan (*CRAI*, 1992) abandera la posición escéptica. Reproduce sus argumentos en *Mithra*, pp. 152 ss. Me indica Gordon que también muestra sus reservas en una reseña Ch. Hrraner (*Chron. d'Égypte*, 68 [1993], pp. 280-281) y que en 1995 Brashear encontró otro trozo de papiro con unas palabras escritas por la misma mano, que podría haber formado parte del mismo *codex*, pero resulta demasiado fragmentario como para ser publicado.

344. Ciotti, «Due iscrizioni mitriache», pp. 233 ss.; Aloe Spada, «Il Leo», pp. 493 ss.; Rubio, «El *leonteum*», *passim*.

5. *Los misterios y el cristianismo* (pp. 287-313)

1. J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, París, 1979, p. 6.

2. Este capítulo tiene contraídas deudas impagables con Clelia Martínez Maza con quien publiqué un artículo («Transferencias entre los misterios y el cristianismo: problemas y tendencias», *Antigüedad y cristianismo*, 14, 1997, pp. 47-59) fruto de nuestras discusiones sobre la relación entre los misterios y el cristianismo, mientras se redactaba su tesis doctoral, ahora en prensa (*Los misterios y el cristianismo: comportamientos y reacciones ante un proceso de cambio*, Huelva). Algunos planteamientos se han modificado, no tanto por desacuerdo con el contenido de aquel trabajo conjunto, como por la progresión en la reflexión gracias a las discusiones con Elena Múñiz Grijalvo, que realiza su tesis sobre el sentimiento religioso en los misterios y en el cristianismo.

3. Véase R. E. Witt, «The Importance of Isis for the Fathers», *Studia Patristica*, 6 (1961), pp. 135-145; C. Colpe, «Die Mithramysterien und die Kirchenväter», en W. Den Boer *et alii* eds. *Romanitas et Christianitas. Studia J. H. Waszink*, Amsterdam, 1973, pp. 29-43; de escaso calado: L. H. Martin, «Roman Mithraism and Christianity», *Numen*, 36 (1989), pp. 2-15.

4. Piénsese, por ejemplo, qué sentido puede tener, si no, la publicación de obras tendenciosas y ajenas a las sutilezas adquiridas tras la larguísima contienda como la de L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, París, 1986 (trad. inglesa, Edimburgo, 1990).

5. J. Z. Smith, *Drudgery Divine. On Comparison Of Early Christianities And The Religions Of Late Antiquity*, Londres, 1990; Martínez Maza, *Los misterios y el cristianismo*, en prensa (citado *supra*).

6. Cf. F. Cumont, «La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens», *RHLR*, 8 (1903), pp. 417-436; J. Pépin, «Réactions du christianisme latin à la sotériologie métroaque. Firmicus Maternus, Ambrosiaster, S. Augustin», *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma, set., 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982, pp. 256-272; Sfameni Gasparro, «Significato e ruolo», pp. 199-232; P. Franco Beatrice, *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bolonia, 1990. Para los comienzos de la controversia: M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le «Contre Celse» d'Origines*, París, 1988; el papel desempeñado por Arnobio en la disputa y su relativa originalidad frente a Clemente de Alejandría: F. Mora, *Arnobio e i culti di mistero: analisi storico-religiosa del libro V dell'*Adversus Nationes, Roma, 1994.

7. El asunto ha sido analizado en extenso por Clelia Martínez Maza en el libro que se cita en la primera nota de este capítulo, por lo que no redundaré en el tema.

8. *Poimandres*, Leipzig, 1904; y *Die hellenistichen Mysterienreligionen: nach ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 1920 (2.ª edición 1992; 3.ª edición revisada y traducción al alemán, Stuttgart, 1999).

9. En al año 1903, en pleno auge de la escuela de la Historia de las Religiones, A. Dieterich publicó el documento que denominó *Eine Mithrasliturgie*, al que ya me he referido en el apartado correspondiente a los rituales mitraicos.

10. A. Loisy, «The Christian Mystery», *The Hibbert Journal*, 10 (1911-1912), p. 51 (cit. por Smith, *Drudgery Divine*, pp. 42-43); pero la tesis está desarrollada *in extenso* en su libro *Les mystères païens et le mystère chrétien*, París, 1930.

11. *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1906, 2.ª edición revisada 1909 y 4.ª edición revisada en 1929, a partir de la cual se hace la traducción española de 1987.

12. Sintomáticos en este sentido son los dos artículos de J. A. Faulkner, «Did Mystery Religions Influence Apostolic Christianity?», *The Methodist Quarterly Review*, 73 (1924), pp. 387-403 y, al año siguiente, en la misma revista: «Did Ancient Christianity Borrow from the Mystery Religions?», pp. 266-278, suscitados para la discusión por Smith (*Drudgery Divine*, pp. 44-45).

13. W. Bousset, *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings to Irenaeus*, Nashville, 1970 (Gotinga, 1921), pp. 188 ss.

14. G. Brückner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den Orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*, Tubinga, 1908, p. 48; asimismo, defienden el carácter histórico del cristianismo como rasgo diferenciador: S. Angus, *The Religious Quest of the Graeco-Roman World. A Study in the historical Background of Early Christianity*, Londres, 1929, p. 85; E. Bevan, *Holy Image: an Inquiry into Idolatry and Image Worship in Ancient Paganism and in Christianity*, Londres, 1940, p. 44; G. Ring, «Christ's resurrection and the dying and rising gods», *CBQ*, 6 (1944), p. 229; M. Simon, «Remarques sur la sotériologie du Nouveau Testament», en S. G. F. Brandon, ed., *The Saviour God: comparatives Studies in the concept of salvation presented to E.O. James*, Manchester, 1963, p. 145. Loisy ya mostró su desacuerdo con este argumento en «The Christian Mystery», *The Hibbert Journal*, 10 (1911-1912), p. 52: «El mito cristiano no es un hecho más histórico que los mitos de los paganos». En buena medida debo a C. Martínez Maza la erudición de esta nota.

15. Dieterich, *Mithrasliturgie*, contra quien se levantaron las autorizadas voces de Cumont y Reitzenstein. El criterio de éstos se mantuvo sin discusión hasta que M. W. Meyer editó y tradujo el texto que en parte se reproduce en el capítulo anterior (*The «Mithras Liturgy»* Missoula, 1976), pero su esfuerzo no tuvo mayor éxito. De nuevo un estudio sobre ciertos papiros de Oxirrinco permitió, como también hemos visto, a W. M. Brashear (*Mithraic Catechism from Egypt*, Viena, 1992) descubrir lo que ha considerado un catecismo mitraico que, naturalmente, ha encontrado la inmediata oposición de determinados especialistas. En la actualidad es R. Turcan quien muestra su desconfianza («Un "Catéchisme" Mithriaque?», *CRAI*, 1992, pp. 549-564). Al menos persiste la duda. Para el isismo, quizá fueran similares los libros que emplea el sacerdote Mitra (*Met.* XI, 22, 8).

16. El problema había sido ya enunciado en su justa medida por E. Bevan, «Mystery Religions and Christianity», en T. Kepler, ed., *Contemporary Thinking About Paul*, Nueva York,

1950. Para ilustrar las semejanzas se recurre en ocasiones a paralelos forzados: J. H. Randall Jr., *Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis*, Nueva York, 1970, p. 105, afirma que el mitraísmo «introduced the festival of the winter solstice, Christmas; it had its myths of the Magi, the Sepherds and the Divine Star», o se defiende la asimilación del pino, árbol mítico en el culto cibélico y la muerte de Atis en su base con la cruz y la muerte de Cristo; por ejemplo, A. B. Cook, *Zeus. A comparative study in Ancient Religion*, Cambridge, 1925, p. 303. Son interesantes los planteamientos del discutible trabajo de S. Laeuchli, «Christ and Mithra», *Mithraism in Ostia. Mystery Religion and Christianity in the Ancient Port of Rome*, Northwestern University Press, 1967, pp. 85-105 (especialmente problemáticos en lo concerniente a la bancarrota religiosa de Roma y a la visión de un mitraísmo «institucionalizado»). El problema metodológico ha sido brillantemente desarrollado por Smith, quien articula su discurso sobre la comparación en tres niveles: el de las palabras, el de los relatos y los hechos y el de los entornos (*Drudgery Divine, passim*).

17. Por ejemplo, J. Weiss, *Earliest Christianity: A History of the Period A.D. 30-150*, Nueva York, 1959 (1914), p. 638.

18. Es famosa la crítica pretendidamente demoledora de K. Prümm («Mystery», en J. B. Bauer, ed., *Sacramentum Verbi, An Encyclopedia of Biblical Theology* II, Nueva York, 1970, p. 606), según la cual los «dying and rising gods» son producto de la imaginación moderna, como si por afirmar algo tan contundentemente fuera más o menos cierto, o como si muchos productos de la imaginación moderna no fueran instrumentos útiles con los que acceder al pasado.

19. Smith, *Drudgery Divine* tiene páginas estupendas dedicadas al análisis de estos menesteres, pp. 46 ss.

20. Si se acepta el resumen de la discusión en los términos establecidos por B. M. Metzger («Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity» en su *Historical and Literary Studies: Pagan, Jewish, and Christian*, Leiden, 1968, p. 131), como han hecho algunos estudiosos (por ejemplo, D. H. Wiens, «Mystery Concepts in Primitive Christianity and its Environment», *ANRW* II, 23.2, 1277), no podemos más que mostrar una cierta perplejidad, pues toda la crítica se basa en que los dioses de los misterios no aceptan voluntariamente su pasión; sus seguidores lamentan la muerte de sus dioses y que el Cristo que resucita es un hombre verdadero. Al margen de las consideraciones sobre la veracidad de los asertos, a las que ya hemos prestado atención en los capítulos precedentes, lo cierto es que tales asuntos apenas tienen importancia frente a la cuestión trascendente de si el contenido religioso de los misterios tiene analogías con el cristianismo.

21. H. Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery*, Nueva York, 1971, p. 28.

22. El empleo de terminología mistérica en Pablo se explicaba por su estrecho contacto con las comunidades paganas de Asia Menor donde estos cultos gozaron de gran vitalidad. Véase H. R. Willoughby, «The new-birth experience in Pauline Christianity and contemporary religions: a genetic study in pauline mysticism», en *Abstracts of Theses*, Chicago, 1926, p. 458. En este sentido, las obras paulinas han sido objeto de un minucioso examen en busca de referentes mistéricos, por ejemplo, en la obra de J. H. Randall, Jr., (*Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis*, Nueva York, 1970, pp. 55-156), en la que sostiene idéntico precedente para las obras de Ignacio de Antioquía. En general, la escuela de la Historia de las Religiones se ocupó de las relaciones entre Pablo y los misterios. A modo de resumen de las opiniones más destacadas dentro de esta corriente interpretativa, véase: M. Simon, «The Religionsgeschichtliche Schule, fifty years later». *Religious Studies*, 11 (1975), pp. 130-145. Sin embargo, ha habido autores que consideraron extravagante la idea de un Pablo adoctrinado en otros pensamientos ajenos al mundo judaico, véanse referencias en D. H. Wiens, «Mystery Concepts in Primitive Christianity and its Environment», *ANRW* II, 23.2, Berlín-Nueva York, 1980, pp. 1.263 ss. Una contextualización geográfica y cultural del mundo de Pablo en R. Wallace y W. Williams, *The Three Worlds of Paul of Tarsus*, Londres, 1998, donde se defiende la complejidad del entorno en el que se desarrolla la vida de Pablo.

23. *Poimandres*, Leipzig, 1904; *Die hellenistichen Mysterienreligionen: nach ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 1910.

24. Dieterich, *Mithrasliturgie*.

25. Destacan, por ejemplo, P. Gardner, *The Religious Experience of St. Paul*, Londres, 1911; K. Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul*, Londres, 1911, y H. A. A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religion*, Londres, 1913.

26. A. D. Nock, «Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments», *Mnemosyne*, 4.5, 1952, p. 203. Reimpresión en su *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, N. York, 1962, pp. 109-145.

27. A. D. Nock, «Mysterion», *Harvard Studies in Classical Philology*, 60 (1951), pp. 201-205.

28. Así se aprecia en el poco equilibrado y partidista artículo de Wiens en *ANRW* II, 23.2.

29. Cf. Smith, *Drudgery Divine*, pp. 62 ss.

30. Huelga decir que el concepto de refundación paulina es rechazado por una parte de la crítica, cuyos argumentos distan de ser convincentes; véanse a título informativo: R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term «Mystery» in the New Testament*, Filadelfia, 1968; más recientemente: A. F. Segal, *Paul, the Convert: the Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven, 1990; E. Sanders, *Paul*, Oxford, 1991; D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, 1997 (1994).

31. A. D. Nock, «The Development of Paganism in the Roman Empire», *Cambridge Ancient History*, vol. 12, 1939, p. 444; R. M. Wilson, *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*, Londres, 1959, p. 258; F. A. Regan, *Dies Dominica and Dies Solis. The Beginnings of the Lord's Day in Christian Antiquity*, Washington, 1961, p. 75.

32. *Protr.* XII, 119, 1. Quisiera llamar la atención sobre el fenómeno de los vehículos de expresión religiosa. Dentro del propio ámbito de los misterios la persistencia de terminología griega en la parte latinohablante del Imperio no deja de ser testimonio del problema de la identificación tanto del contenido religioso como de sus usuarios. La persistencia del latín como vehículo de comunicación en la Iglesia católica hasta el concilio Vaticano II está evidentemente relacionado con ese fenómeno que fue ya objeto de debate en el proceso de evangelización de América; cf. J. Alvar, «Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Formas de difusión de las religiones antiguas*, ARYS 3, Madrid, 1993, pp. 23 y ss.

33. A. Pallis, *Notes on St. Luke and the Acts*, Oxford, 1928, p. 71.

34. La formulación tal y como la conocemos es genuinamente paulina, pero se atisban precedentes en 2 *Baruc* y 4 *Esdras*. Agradezco al profesor A. Piñero esta importante precisión.

35. Cf. Nock, «The Development», 445; Filson, *The New Testament Against Its Environment*, Londres, 1950, p. 26; cf. la enriquecedera imagen proporcionada por P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge Mass., 1978; de forma más sucinta, A. Piñero, «El marco religioso del cristianismo primitivo» en A. Piñero, ed., *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Madrid, 1991, pp. 66-67.

36. Cf. S. G. F. Brandon, «Salvation: Mithraic and Christian», *The Hibbert Journal*, 56 (1957-1958), pp. 123-133.

37. Sin embargo, no hay que olvidar que el contacto físico de los iniciados con la sangre, por ejemplo en el taurobolio, parece tener en opinión de algunos autores un significado redentor, cf. G. Safameni Gasparro, «Significato e ruolo del sangue nel culto di Cibele e Attis», en F. Vattioni, ed., *Atti della Settimana: Sangue e Antropologia nella letteratura cristiana. Roma, 29 nov.-4 dic. 1982*, Centro Studi Sanguis Christi, 3 vol. I, Roma, 1983, pp. 199-232.

38. Véase como muestra el no lejano Bouyer, *Mysterion*, donde se banalizan todos los argumentos empleados para la defensa de una complejidad religiosa indiscutible para los misterios paganos.

39. Vermaseren y Van Essen, *The Excavations*, p. 217; Betz, «The Mithras Inscriptions of Santa Prisca», pp. 62-80, especialmente 77; Panciera, «Il materiale epigrafico», pp. 103-105.

40. W. A. Meeks, *The Moral World of the First Christians*, Londres, 1986; *id.*, *The Origins of Christian Morality. The First two Centuries*, New Haven, 1993 (Barcelona, 1994).

41. K. Hopkins, *A World full of Gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*, Londres, 1999.

42. Las fuentes al respecto son: Tertuliano, *Sobre los espectáculos* 12 y 19; Minucio Félix, XXXVII, 11; Prudencio, *Contra Símaco*, I, 379 y ss.; II, 1.091 y ss.; Arnobio, *Contra los gentiles* II, 41; Agustín, *Sermones* CIC, 3; Salviano, *Sobre el gobierno de Dios*, VI, 31; Juan Crisóstomo, *cat. bapt.* A. Wenger, ed. 1957, VI.1; cf. S. Rebenich, «*Insania circi*. Eine Tertullianreminiszenz bei Hieronymus und Augustin», *Latomus*, 53 (1994), pp. 155-158. Una vez más he de agradecer a C. Martínez Maza la generosa atención a mis requerimientos.

43. Cf., de forma general, la innovadora y excelente obra de J. Elsner, *Art and the Roman Viewer: The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*, Cambridge, 1995, especialmente pp. 243-245, para nuestro propósito inmediato.

44. Meeks, *Moral World*, p. 126. Pero lo cierto es que la interpretación de la documentación disponible para el cristianismo es controvertida. Una introducción a la discusión en D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Ca., 1999, capítulo 3, especialmente p. 88.

45. *Ibid.*, 127. Como le presta atención exclusiva al paganismo no mistérico resaltan las diferencias entre el cristianismo y el paganismo de modo notable, pero si comparamos esas diferencias con todo cuanto hemos visto a propósito de los misterios convendríamos en que las concomitancias son sorprendentes, excepción hecha del énfasis en la comunidad de fieles considerada como la nueva familia.

46. Véase, no obstante, el crítico punto de vista de A. Destro y M. Pesce, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari, 1997 (1995), en el capítulo titulado «La ekklesía di fronte a "quelli di fuori"», en el que se polemiza en torno al concepto de resocialización de Meeks.

47. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Londres, 1989 (1958), capítulo XV, pp. 401 ss.

48. La percepción de esa alteridad buscada por los cristianos resultó perceptible ya para la propia literatura pagana del siglo II, como bien ha subrayado M. Y. MacDonald, *Early Christian Women and Pagan Opinion*, Cambridge, 1996, pp. 49 ss.; sin embargo, la hostilidad de quienes gozan del privilegio de la centralidad hacia las nuevas expresiones culturales afecta ostensiblemente también a los mistéricos, de modo que esa imagen negativa no es exclusiva del victimismo cristiano en su fase preconstantiniana, tema ya destacado por D. Balch, *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Chico, 1981, pp. 65-80.

49. Recomiendo las interesantes observaciones que, de forma tangencial, afectan a mi enunciado, y en especial la relación de la sociología de la religión, la sociología médica y el problema del cuerpo en sociedad, formuladas por B. S. Turner, *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Oxford, 1984, pp. 60 ss. No menor alteración causan las observaciones de D. Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley, 1993.

50. Como monografía introductoria puede consultarse S. Dixon, *The Roman Mother*, Londres, 1988; la lectura de las virtudes acordes con la ley en J. F. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, Londres, 1986. Los nexos de la función femenina con el ámbito religioso: D. F. Sawyer, *Women and Religion in the First Christian Centuries*, Londres, 1996. A propósito de la enseñanza a través de conductas imitables, cf. los capítulos 1 y 2 «Teaching by Examples» del libro de C. Skidmore, *Practical Ethics for Roman Gentlemen. The Work of Valerius Maximus*, Exeter, 1996, pp. 13 ss., como enunciado general, ya que no atiende específicamente a la educación femenina.

51. Gordon, «Reality, evocation and boundary», pp. 459 ss. Véanse asimismo los comentarios en nota en el apartado «Entre utopía y realidad».

52. Remito al espléndido libro que abrió de par en par las puertas de la sexualidad antigua, un año antes de que Foucault publicara la segunda y tercera parte de su *Histoire de la sexualité*, donde iniciaba un inconcluso recorrido histórico: A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, París, 1983, especialmente pp. 167 ss., a propósito de las nuevas prácticas sexuales introducidas por el cristianismo. Además, V. Burrus, *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, Nueva York, 1987, trabajo al que siguen importantes observaciones y reinterpretaciones

por parte de la propia autora hasta su reciente *Begotten, Not Made: Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Stanford, 2000; P. R. L. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, 1988, es el autor que más ha insistido en la ruptura de las costumbres sexuales del cristianismo con sus precedentes paganos; aunque es discutido con razón por J. E. Grubbs, «"Pagan" and "Christian" Marriage: The State of the Question», *Journal of Early Christian Studies*, 2.3 (1994), pp. 361-412. En el libro seminal de Boyarin, *Dying for God*, p. 87, se afirma categóricamente: «Early Christian sainthood, I wish to suggest, is as much about sexuality... as it is about anything else». Es magnífica compañía también el libro editado por D. Montserrat, ed., *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, Londres-Nueva York, 1998, en el que destacaría por la proximidad, la contribución de G. Clark, «Bodies and Blood: Late Antique debate on Martyrdom, Virginity and Resurrection», pp. 99-115. Hopkins, *A World full of Gods*, dedica reiteradamente atención a este menester (pp. 132, 146, 157 y 163), para convenir, finalmente, que existía en ciertas prácticas paganas una moralidad no muy distante de la cristiana (p. 204).

53. Como introducción a los precedentes paganos de la recomendación de la abstinencia sexual recomiendo la lectura del capítulo titulado «Non-Christian Roots of Christian Sexual Pessimism» del enjundioso libro de U. Ranke-Heinemann, *Eunuchs for the Kingdom of Heaven. The Catholic Church and Sexuality*, Harmondsworth, 1990. Este asunto ha sido someramente tratado en el capítulo correspondiente a las creencias, en el apartado dedicado al hombre en el mundo, donde además del libro mencionado se recogen algunas fuentes acerca de la contención sexual en el ámbito pagano. Frente a la desinhibición sexual de los romanos (Hopkins, *A World full of Gods*, pp. 16-19) siempre se alzaron voces que apelaban al recato, como cuando Diodoro Sículo (V, 10-12) señala que el pudor debe velar el comercio entre los dos sexos.

54. M. Foucault, *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*, París, 1984, p. 21.

55. Cf., de modo general, P. E. Andrews, «Pagan Mysteries and Christian Sacraments», *Studies*, 47 (1958), p. 60; J. Z. Smith «Birth Upside Down or Rightside Up?», *History of Religions*, 9 (1970), pp. 281-303; I. Chirassi Colombo, «Modalità dell'interpretatio cristiana di culti pagani», *Mondo Classico e cristianesimo*, Roma, 1982, p. 38.

56. Naturalmente, la figura de la Virgen ha sido parangonada con las diosas madre descendientes de la que forma parte de la «sagrada familia neolítica», como la denomina P. Lévêque, *Bêtes, dieux et hommes. L'imaginaire des premières religions*, París, 1985 (trad. española, Huelva, 1998). Se han establecido otros paralelos entre el culto mariano y el de Astarté (M. Rosh, «Astarté-Maria», *Theologische Studien und Kritiken*, Gotha, 1888, p. 265); el de la diosa madre de Creta (A. Evans, *The Palace of Minos III*, Londres, 1928, p. 227). Pero desde su posición confesional K. Prümm (*Die Christliche Glaube und die altheidnische Welt*, vol. I, Leipzig, 1935) rechaza cualquier vinculación de estos cultos con el mariano, al que considera de naturaleza novedosa específicamente cristiana. En el posible influjo pagano sobre la devoción mariana podría haber sido determinante la lentitud del proceso de creación de un culto propio de la Virgen, Kelly, *Doctrines*, pp. 491 ss. Por otra parte, la proximidad iconográfica entre Isis y la Virgen ya había sido destacada por V. Tran Tam Tinh, *Isis Lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, EPRO 37, Leiden, 1973; la conexión ideológica y conceptual en G. Paterson Corrington, «The Milk of Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity», *HThR*, 82 (1989), pp. 393-420 (un poco *totum revolutum* para animar la disputa de género a partir de la responsabilidad en la salvación); las conexiones entre Cibeles y la Virgen han sido analizadas por P. Borgeaud, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, París, 1996, más bien escasas si tenemos en cuenta cuanto se recoge en su interesante análisis acerca de las ambigüedades y peligros suscitados por la definición teológica e iconográfica de la Virgen en un contexto en el que estaban visual y conceptualmente presentes diosas como Cibeles o Isis (pp. 172-181). Sin embargo, no hay filiaciones claras en ningún sentido entre la Virgen y Cibeles, de modo que el título de la obra no es más que un brindis al sol.

57. El trabajo de A. Hamman, «La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences», *ANRW*, II 23.2, Berlín-Nueva York, 1980, pp. 1.190-1.247, no es de gran utilidad para

nuestro propósito porque no dedica atención específica a la realidad compleja que es el paganismo, en el que los misterios poseen una personalidad diferente. La bibliografía apropiada para nuestro interés se puede encontrar en el apartado correspondiente a la oración.

58. Cf., por ejemplo, F. M. Young, *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Patristic Monographs Series 5, Filadelfia, 1979, pp. 97 ss.

59. La percepción del sacrificio por los propios cristianos puede seguirse en el estudio diacrónico de E. O. James, *Sacrifice and Sacrament*, Londres, 1962. El significado del cristianismo como religión sacrificial en J. Daly, *The Idea of Christian Sacrifice*, Chicago, 1977. Véase asimismo E. Ferguson, «Spiritual Sacrifice in Early Christianity and Its Environment», *ANRW*, II, 23.2, Berlín-Nueva York, 1980, pp. 1.151-1.189; S. W. Sykes, «Sacrifice in the New Testament and Christian Theology», en M. F. C. Bourdillon y M. Fortes, eds., *Sacrifice*, Londres, 1980, pp. 61-83.

60. Sugiere Elsner (*Art.* pp. 221-245, especialmente p. 240) que el cambio mayor del cristianismo radica en la abolición de la relación de reciprocidad contenida en el sacrificio pagano, puesto que el buen cristiano se convierte él mismo en víctima sacrificial. No se puede olvidar que su análisis, que le conduce a defender una ruptura radical en la representación del sacrificio, deriva de la producción iconográfica escogida (Sant' Apollinare Nuovo) en la que se ha idealizado la relación con la divinidad, de modo que el ejemplo de los mártires no deja de ser una imagen sublimada ajena a la mayor parte de los fieles que, como demuestra otra información abundantísima, mantiene el trueque como forma elemental de su relación con lo divino. Por otra parte, no tiene Elsner en cuenta el pormenorizado análisis realizado por Young (*The Use of Sacrificial Ideas*) en el que especifica las dependencias de la tradición judía y grecorromana del sacrificio cristiano y concluye que en la eucaristía se encierran todas las modalidades del sacrificio pagano (p. 239 ss).

61. Sirva a modo de ejemplo: D. Trout, «Christianizing the Nolan Countryside: Animal Sacrifice at the Tomb of St. Felix», *Journal of Early Christian Studies*, 3.3 (1995), pp. 280-298.

62. Alvar, «Diosas y esclavas», pp. 267-279. El asunto había sido estudiado con detalle para el mundo griego por Pleket, «Religious History as the History of Mentality», pp. 152-192, pero destaca hasta qué punto el uso del vocabulario del esclavismo corresponde a época imperial y frecuentemente en conexión con Asclepio o divinidades orientales (pág. 159); cf. asimismo F. van Straten, «Images of Gods and Men in a Changing Society: Self-identity in Hellenistic Religion», *Images and Ideologies Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1993, p. 259.

63. Ese el tema de la tesis doctoral de Elena Muñiz que pronto, espero, verá la luz.

64. No obstante, sigue estando presente la sustitución del día del Sol, sea o no Mitra, por el día del Señor. El asunto fue profusamente explorado por F. Dölger, *Sol salutis, Gebet und Gesang in christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*, Múnich, 1925.

65. Cf. Bernabé, *Ep.* 11, citado por Lease, «Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations», *ANRW*, II-23.2, Berlín-Nueva York, 1980, p. 1.321, aunque no veo clara la referencia. Las más antiguas identificaciones del pesebre con una cueva se encuentran en el *Diálogo con Trifón* de Justino (LXXVIII, 5) y el texto apócrifo contemporáneo conocido como *Protoevangelio de Santiago* 18, 1. Orígenes (*Contra Celso*, I, 51) afirma que la cueva y el pesebre aún en su época se veían en Belén. La similitud no se le escapa al autor mártir que en el párrafo siguiente recuerda cómo quienes enseñan los misterios de Mitra, movidos por el demonio, inician a sus seguidores en un sitio al que denominan «cueva» (= LXX, 1). M. Gervers, «The Iconography of the Cave in Christian and Mithraic Tradition», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 579-596.

66. *CIMRM* 1698 = *ILS* 659. Cf., por ejemplo, Vermaseren, *Mithras, the Secret God*, pp. 58 y 187; M. Simon, «Mithra rival du Christ?», *Mithraic Studies II*, *Acta Iranica*, 17 (1975), p. 469. No obstante, ya en ese día Aureliano había decretado la fiesta de su Sol Invicto en el año 274, con motivo de la consagración del gran santuario dedicado a Sol en

Roma, acompañado de una importante reforma religiosa (*dies Invicti natalis*; cf. V. Najdenova, «Nouvelles évidences sur le culte de Sol Augustus à Novae (Mésie Inférieure)», en E. Frézouls y H. Jouffroy, eds., *Les empereurs Illyriens. Actes du colloque de Strasbourg 1990*, Estrasburgo, 1998, p. 173; A. Watson, *Aurelian and the Third Century*, Londres-Nueva York, 1999, 191), quizá porque se celebrara previamente en el solsticio de invierno el nacimiento de Mitra.

67. B. Botte, *Les origines de Noël et de l'Épiphanie*, Lovaina, 1937; G. Lease, «Mithraism and Christianity», pp. 1.306-1.394.

68. Recogido en *CIL* I^2, 1, pp. 338-339.

69. Cook, *Zeus*, pp. 303-305; Petazzoni, «Les mystères grecs», p. 665; R. E. Witt, «Isis-Hellas», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 191 (1965), pp. 64-65; J. R. Hinnells, «Christianity and the Mystery Cults», *Theology*, 1968, p. 20.

70. C. H. Moore, «The Duration of the Efficacy of the Taurobolium», *CP*, 19 (1924), p. 363; y ello a pesar de *CIL* VI, 510, la famosa inscripción que contiene la fórmula *in aeternum renatus*. Sin embargo, cf. *Carmen contra paganos*, v. 61.

71. W. R. Halliday, *The Pagan Background of Early Christianity*, Londres, 1925, pp. 312-313; A. Loisy, «Les origines de la cène eucharistique», *Congrès d'histoire du christianisme*, París, 1928, p. 95; S. Angus, *The Religious Quests of the Graeco-Roman World. A Study in the Historical Background of Early Christianity*, Londres, 1929, p. 85; W. W. Hyde, *Paganism to Christianity in the Roman Empire*, Filadelfia, 1946, p. 66.

72. A ese asunto se ha dedicado ya atención en el capítulo de los rituales. No obstante, conviene ahora indicar cómo el banquete se convierte en el fundamento de la creencia en prácticas caníbales entre los cristianos. Sobre la acusación de canibalismo, véase el diálogo escrito hacia el año 200 por Minucio Félix, *Octavio*, 1-13 (comentario en G. W. Clarke, *The Octavius of Minucius Felix*, Nueva York, 1976). No parece probable que la acusación derive de la teofagia: S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, Londres, 1985, pp. 54 ss.; A. McGowan, «Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century», *Journal of Early Christian Studies*, 2.3 (1994), pp. 413-442, se manifiesta contrario a la relación directa entre el rito de la comunión y la acusación de canibalismo. Véase además: M. Kilgour, *From Communion to Cannibalism: An Anatomy of Metaphors of Incorporation*, Princeton, 1990, análisis del significado simbólico del canibalismo a través de una inteligente selección literaria que va de Homero a Melville, mirando siempre de reojo a Freud.

73. Turcan, «Les autels du culte mithriaque», pp. 217-225.

74. *CIMRM* n° 782; Alvar, «Los cultos mistéricos en Lusitania», pp. 789-814.

75. Por ejemplo, Elsner, *Art*, p. 216. Aunque, como él mismo señala en la página siguiente, lo que deifica es la acción. Por tanto, el papel desempeñado por la divinidad es secundario, no es más que el medio para lograr el objetivo de hacer al género humano partícipe de la gloria divina.

76. Por ello no creo que tenga razón M. Meslin, «Convivialité ou communion sacramentelle? Repas mithriaque et eucharistie chrétienne», en A. Benoit, M. Philonenko y C. Vogel, eds., *Mélanges M. Simon: Paganisme, Judaïsme, Christianisme*, París, 1978, pp. 295-305, cuando niega el mismo significado a la eucaristía y a la comida mitraica, pues de hecho ignoramos el valor simbólico del producto ingerido por los mitraístas.

77. «Erubescite, commilitones eius, iam non ab ipso iudicandi, sed ab aliquo Mithrae milite, qui cum initiatur in spalaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam monetur obvia manu a capite pellere et in humerum, si forte, transferre, dicens Mithran esse coronam suam. Atque exinde nunquam coronatur, idque in signum habet ad probationem sui, sicubi temptatus fuerit de sacramento, statimque creditur Mithrae miles, si deiecerit coronam, si eam in deo suo esse dixerit. Agnoscamus ingenia diaboli, idcirco quaedam de divinis affectantis, ut nos de suorum fide confundat et iudicet.» Véase de forma general, el trabajo de E. Ruffini y E. Lodi, «Mysterion e sacramentum», en *La sacramentalità negli scritti dei padri e nei testi liturgici primitivi*, Bolonia, 1987; de modo más específico, P. Beskow, «Tertullian on Mithras», en J. R. Hin-

nells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 51-60, quien niega poco convincentemente cualquier interpretación no banal al uso de *sacramentum* por Tertuliano en contexto mitraico.

78. «... aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur.»

79. Véase el estudio de la evolución del término en la obra clásica de E. de Bacher, *Sacramentum. Le mot et l'idée presentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, Lovaina, 1911, pp. 43-112; J. de Ghellink, ed., *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, Lovaina, 1924, pp. 149 y 307; A. Kolping, *Sacramentum Tertullianeum I: Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauchs des Vokabel Sacramentum*, Regensburg-Münster, 1948; Kelly, *Doctrines*, pp. 193 ss.; T. Burgos, «Concepto de *sacramentum* en Tertuliano», *Helmantica*, 10 (1959), pp. 227-256; E. Ruffini, E. Lodi, «Mysterion e sacramentum», *La sacramentalità negli scritti dei padri e nei testi liturgici primitivi*, Bolonia, 1987, p. 110. Véase además, V. Loi, «Per la storia del vocabolo *sacramentum*: *Sacramentum* in Lattanzio», *VChr*, 28 (1964), pp. 85-107.

80. Nock, «Hellenistic Mysteries», p. 194. Su negación de las posibles relaciones entre la conceptualización cristiana del sacramento y los misterios responde más a su subjetiva interpretación que a la objetividad de los materiales que estudia.

81. Así lo había defendido ya Angus en *The Religious Quests*, p. 76, al otorgar a los mistéricos el calificativo de *sacramental religions*. Sin embargo, ya se habrá detectado que la diferencia de pensamiento que sostengo consiste en que, además, los misterios contenían códigos éticos mediante los que se postulaba el surgimiento del hombre nuevo. Para otra perspectiva del problema, véase Alvar, «De la ensoñación iniciática», pp. 129-140. El propio Nock, en «The Development», p. 445, acepta la existencia de experiencias sacramentales en el paganismo. Véase recientemente el breve pero extraordinariamente preciso ensayo de Beck, «The Mysteries of Mithras», 177.

82. De nuevo Tertuliano nos ayuda a situar el problema en su justa dimensión tanto en el carácter sacramental de los misterios, cuanto en su idéntico significado al del sacramento cristiano: «A diabolo scilicet, cuius sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur» (*De praescr. haeret.* XL).

83. *Lux Perpetua*, París, 1949, XI.

84. No obstante, esta perspectiva no se convirtió en objetivo central en el debate. A modo de ejemplo se pueden citar entre los que aceptan influencias cristianas de uno u otro signo en los misterios a K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristilichen Umwelt*, Roma, 1954, pp. 313 ss.; P. Andrews, «Pagan Mysteries and Christian Sacraments», *Studies*, 47 (1958), pp. 50-60, especialmente pp. 58-59.

85. Duthoy, *Taurobolium*, p. 121. Recuérdese cómo Hepding, *Attis*, p. 200, había sostenido que el taurobolio había adquirido carácter redentor por influencia cristiana.

86. Beck, «The Mysteries of Mithras», pp. 115-128.

87. Curiosamente, Liebeschuetz, «The Expansion of Mithraism», p. 197, sostiene que el parecido entre el mitraísmo y el cristianismo no es casual, pues elementos judeocristianos pudieron haber intervenido en la conformación del mitraísmo romano, pero no proporciona argumentos.

88. Alvar, «Problemas metodológicos», 1993, pp. 23 ss. Me sorprende, no obstante, el éxito de la confusa imagen del préstamo inverso, asumida apriorísticamente, como por ejemplo en G. W. Bowersock, *Fiction as History. Nero to Julian*, Berkeley-Los Ángeles, 1994, p. 127: «The tendency of Christian interpreters to look for the pagan origins of Christian rites, utterances, and images has all too often obscured influences in the reverse direction».

89. Nock, «The Vocabulary», p. 139.

90. Cf. K. Hopkins, «Early Christian Number and its Implications», *Journal of Early Christian Studies*, 6 (1998), pp. 185-226; brillantemente especulativo y sugerente.

91. Que afectó no sólo a los cristianos, sino también a seguidores de otros credos: J. B. Rives, «The Decree of Decius and the Religion of Empire», *JRS*, 89 (1999), pp. 134-154.

92. J. Alvar, «Problemas metodológicos», 1993 pp. 23 ss.

93. Cf. J. P. Migne, *Patrologiae*, LXVII, París, 1848, pp. 94 ss.

94. Brandon, «Salvation», p. 131.

95. C. Martínez Maza y J. Alvar, «Transferencias entre los misterios y el cristianismo: problemas y tendencias», *Antigüedad y cristianismo*, 14 (1997), pp. 47-59. Es a este artículo al que he aludido en la nota 2 de este capítulo y que requería las observaciones que acabo de expresar para matizar mi posición actual.

96. Aceptadas mayoritariamente, aunque muchos aún piensan que no afectan a los niveles profundos, en la línea establecida por C. Ruch, «L'eucharistie et les mystères païens», *4 Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa, Milán, 1925*, París, 1926, pp. 326-327.

BIBLIOGRAFÍA

Aalders, G. J. D., «Ideas about Human Equality and Inequality in the Roman Empire: Plutarch and some of his Contemporaries», en I. Kajanto ed., *Equality and Inequality of Man in Ancient Thought*, Helsinki, 1984, pp. 55-71.

Alföldi, A., *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, Budapest, 1937.

—, «Isiskult und Umsturzbewegung im letzten Jahrhundert der römischen Republik», *Schweizerische Münzblätter*, 5 (1954), pp. 25-31.

—, «Die alexandrinischen Götter und die *vota publica* am Jahresbeginn», *JAC*, 8-9 (1965-1966), pp. 74-78.

Alfonsi, L., «A proposito della digresione tibulliana su Osiride», *Aevum*, 42 (1968), pp. 475-476.

Alliot, M., *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, 2 vols., El Cairo, 1949.

Allo, B., «Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain», *RSPT*, 15 (1926), pp. 5-34.

Aloe Spada, M., «Il Leo nella gerarchia dei gradi mitriaci», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979.

Altheim, F., *Römische Religionsgeschichte*, vol. 2, Baden-Baden, 1953.

Alvar, J., «El culto de Mitra en Hispania», *Memorias de Historia Antigua*, 5 (1981), pp. 51-72.

—, «Matériaux pour l'étude de la formule *siue deus siue dea*», *Numen*, 32 (1985), pp. 236-273.

—, «Las mujeres y los misterios en Hispania», *Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: La mujer en el mundo antiguo*, Madrid, 1986, pp. 245-257.

—, «Marginalidad e integración en los cultos mistéricos», en F. Gascó y J. Alvar, eds., *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad Clásica*, Sevilla, 1991, pp. 71-90.

—, «Isis y Osiris *daimones* (Plut., *De Iside*, 360 D)», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Héroes, semidioses y daimones*, ARYS 1, Madrid, 1992, pp. 245-263.

—, «De la ensoñación iniciática a la vida cotidiana», en E. Falque y F. Gascó, eds., *Modelos ideales y prácticas de vida*, Sevilla, 1993, pp. 129-140.

—, «Los cultos mistéricos en la Tarraconense», *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía (Culto y Sociedad en Occidente), 1988*, Sabadell, 1993, pp. 27-46.

—, «Los cultos mistéricos en Lusitania», *Actas. II Congresso Peninsular de Historia Antiga. Coimbra, 18-20 outubro 1990*, Coimbra, 1993, pp. 789-814.

—, «Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Formas de difusión de las religiones antiguas*, ARYS 3, Madrid, 1993, pp. 1-33.
—, «La sociedad y el culto: Isis en la Bética», en C. González Román, ed., *La Sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Granada, 1994, pp. 9-28.
—, «La mujer y los cultos mistéricos: marginación e integración», en M.ª J. Rodríguez, E. Hidalgo y C. G. Wagner, eds., *Jornadas sobre roles sexuales: La mujer en la historia y la cultura, Madrid, 16-22 mayo 1990*, Madrid, 1994, pp. 73-84.
—, «Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma», *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 20.1 (1994), pp. 149-169.
—, «Isis prerromana, Isis romana», en R. Rubio, ed., *Isis. Nuevas perspectivas. Homenaje Álvarez de Miranda*, ARYS 4, Madrid, 1997, pp. 95-107.
—, «Los santuarios mistéricos en la Hispania republicana», *III Congreso Hispano-Italiano. Italia e Hispania en la crisis de la República, Toledo, sept. 1993*, Madrid, 1998, pp. 413-423.
—, «Diosas y esclavas en los misterios», *Diáphora* 9, *Femmes-esclaves: Modèles d'interprétation anthropologique, économique et juridique. Atti del XXI Colloquio internazionale GIREA. Lacco Ameno 27-29 ottobre 1994*, Nápoles, 1999, pp. 267-279.
Alvar, J., C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*, serie ARYS 6, Madrid, 1994.
Alvar J., *et al.*, *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid, 1995.
Alvar, J., R. Rubio, A. Martín Artajo, T. de la Vega y R. Sierra, «El espacio doméstico en los cultos mistéricos», *ARYS*, 1, 1998, pp. 213-225.
Alvar, J. y T. de la Vega, «La ambigüedad cromática en los misterios», en P. Ortega, M. J. Rodríguez y C. G. Wagner, eds., *Mujer, Ideología y Población*, ARYS 11, Madrid, 2000, pp. 49-60.
Álvarez de Miranda, A., *Las religiones mistéricas*, Madrid, 1961.
Alves Dias, M. M., «Os cultos orientais em *Pax Iulia*, Lusitania», *Memorias de Historia Antigua*, 5, 1981.
Aly, Z., «The Popularity of The Sarapis Cult as depicted in Letters with Proskynema», *Et. Papyr.*, 9 (1971), pp. 205-218.
Amat, J., *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, París, 1985.
Anderson, G., *Eros Sophistes: Ancient Novelists at Play*, Chico CA, 1982.
—, *Ancient Fiction. The Novel in the Graeco-Roman World*, Sydney, 1984.
—, *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, Londres-Nueva York, 1994.
Andrews, P., «Pagan Mysteries and Christian Sacraments», *Studies*, 47 (1958), pp. 50-60.
Annas, J., *The Morality of Happiness*, Oxford-Nueva York, 1993.
Appel, G., *De Romanorum precationibus. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 7, Heft 2, Giessen, 1909.
Angus, S., *The Mystery-religions and Christianity: A Study in the Religious Background of Early Christianity*, Londres, 1925; 2.ª edición 1928; reimpresión, Nueva York, 1975.
—, *The Religious Quest of the Graeco-Roman world. A study in the Historical Background of Early Christianity*, Londres, 1929.
Athanassiadi, P., «A contribution to Mithraic theology: the emperor Julian's *Hymn to King Helios*», *JTheolSt*, 28 (1977), pp. 360-371.

Athanassiadi, P., y M. Frede, eds., *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999.

Aubin, P., *Le problème de la «conversion». Étude sur un terme commun à l'héllénisme et au christianisme des trois prémiers siècles*, París, 1963.

Aubriot-Sévin, D., *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du vᵉ siècle av. J.-C.*, Lyón, 1992.

Aune, D. E., «Human Nature and Ethics in Hellenistic Philosophical Traditions and Paul: Some Issues and Problems», en T. Engberg-Pedersen, *Paul in his Hellenistic Context*, Edimburgo, 1994, pp. 291-312.

Aurigemma, S., «La protezione speciale della Gran Madre Idea per la nobilità romana e le leggende dell'origine troiana di Roma», *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, 37 (1909).

Babcock, W., «MacMullen on Conversion: A Response», *The Second Century*, 5 (1985-1986), pp. 82-89.

Bacher, E. de, *Sacramentum. Le mot et l'idée presentée par lui dans les oeuvres de Tertullien*, Lovaina, 1911.

Bagnani, G., «Peregrinus Proteus and the Christians», *Historia*, 4 (1955), pp. 107-112.

Bailey, H. W., «The Second Stratum of the Indo-Iranian Gods», en J. R. Hinnells, ed., *Mithraic Studies I*, Manchester, 1975, pp. 1-20.

Bakker, J. T., *Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environment in the City of Ostia (100-500 AD)*, Amsterdam, 1994.

Balch, D., *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Chico, 1981.

Baratte, F., «Deux portraits d'enfants isiaques», *RA*, 1993, pp. 101-110.

Barnard, L. W., *Justin Martyr*, Cambridge, 1967.

Barta, W., «Zur Reziprozität der Homosexuellen zwischen Horus und Seth», *Göttinger Miszellen*, 129 (1992), pp. 33-38.

Bartoli, A., «Il culto della Mater Deum Magna Idaea e di Venere Genitrice sul Palatino, *Mem. Pontificia Accademia d'Archeologia*, 6 (1947).

Basanoff, V., *Evocatio. Étude d'un rituel militaire romain*, París, 1947.

Baur, F. C., *Apollonius von Tyana und Christus. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderten nach Christus*, Leipzig, 1876 (reimpresión Hildesheim, 1966).

Bausani, A., «Note sulla preistoria astronomica del mito di Mithra», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 503-515.

Beard, M., «Re-reading (Vestal) virginity», en R. Hawley y B. Levick, eds., *Women in Antiquity. New Assessments*, Londres, 1995.

Beard, M., J. North y S. Price, *Religions of Rome*, 2 vols., Cambridge, 1998.

Beattie, J. H. M., «On understanding sacrifice», en M. C. F. Bourdillon y M. Fortes, eds., *Sacrifice*, Londres, 1980.

Beck, R., «The seat of Mithras at the equinoxes: Porphyry, *De antro nympharum* 24», *JMS*, 1 (1976), pp. 95-98.

—, «A note on the Scorpion in the Tauroctony», *JMS*, 1.2 (1976).

—, «Cautes and Cautopates: Some Astronomical Considerations», *JMS*, 2.1 (1977), pp. 1-17.

—, «Interpreting the Ponza Zodiac. I», *JMS*, 1 (1976), pp. 1-19, y II, *JMS*, 2.2 (1978), pp. 87-147.

—, «Mithraism since Franz Cumont», *ANRW*, II, 17.4, Berlín-Nueva York, 1984, pp. 2.002-2.115.

—, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, EPRO 109, Leiden, 1988.

—, «The Mithras Cult as Association», *Studies in Religion*, 21 (1992), pp. 3-13.

—, «In the place of the Lion. Mithras in the tauroctony», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 96-120.

—, «Cosmic Models: Some Uses of Hellenistic Science in Roman Religion», en T. D. Barnes, ed., *The Sciences in the Graeco-Roman Society. Apeiron*, 27.4, Edmonton, 1995, pp. 99-117.

—, «Mystery Religions, aretalogy and the ancient novel», en G. Schmeling, ed., *The Novel in the Ancient World*, Suppl. Mnemosyne 159, Leiden, 1996, pp. 131-150.

—, «The mysteries of Mithras», en J. S. Kloppenborg y S. G. Wilson, eds., *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Londres, 1996, pp. 176-185.

—, «The Mysteries of Mithras: A New Account of their Genesis», *JRS* (1998), pp. 115-128.

—, «*Qui mortalitatis causa convenerunt*: The Meeting of the Virunum Mithraists on June 26, A.D. 184», *Phoenix*, 52, 3-4 (1998), pp. 335-344.

—, «Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel», *JRS*, 90 (2000).

Beit-Hallahmi B., y M. Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, Londres-Nueva York, 1997.

Bell, C., *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Nueva York-Oxford, 1997.

Bellen, H., *Metus Gallicus-Metus Punicus. Zum Furchmotiv in der römischen Republik*, Mainz, 1985.

Belloni, G. G., «Note sulle virtù romane», *Aevum Antiquum*, 1 (1988), pp. 181-192.

Belmont, N., «La notion du rite de passage», *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neuchâtel, 1981*, Lausana, 1986.

Benko, S., *Pagan Rome and the Early Christians*, Londres, 1985.

Bergman, J., «I overcome Fate, Fate Harkens to Me», en H. Ringgren, ed., *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*, Estocolmo, 1967.

—, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Uppsala, 1968.

—, *Isis-Seele und Osiris-Ei, zwei ägyptologische Studien zu Diodorus Siculus I 27, 4-5*, Uppsala, 1970.

—, «Decem illis diebus. Zum Sinn der Enthaltsamkeit bei den Mysterienweihen im Isisbuch des Apuleius», *Studia G. Widengren I*, Leiden, 1972, pp. 332-346.

Bernabé, A., ed., *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta*, Bibl. Teubneriana, Stuttgart-Leipzig, 1996.

Bernand, E., *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, París, 1969.

Bernos, M., *Sexualité et religions*, París, 1988.

Beskow, P., «Branding in the Mysteries of Mithras?», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 487-501.

—, «Tertullian on Mithras», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 51-60.

Bettelheim, B., *Les blessures symboliques: essai d'interprétation des rites d'initiation*, París, 1971.

Betz, H. D., *Lukian von Samosata und das Neue Testament: Religionsgeschichte und paränetische Parallelen. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, Berlín, 1961.

—, «The Mithras Inscriptions of Santa Prisca and The New Testament», *Novum Testamentum*, 10 (1968), pp. 62-80.
—, ed., *The Greek Magical. Papyri in Translation*, Chicago, 1986 (2ª ed. 1993).
—, «Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri», en C. A. Faraone y D. Obbink, eds., *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, pp. 244-276.
Betz H. D., ed., *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, SCHNT 3, Leiden, 1978.
Bevan, E., *Holy Image: an Inquiry into Idolatry and Image Worship in Ancient Paganism and in Christianity*, Londres, 1940.
—, «Mystery Religions and Christianity», en T. Kepler, ed., *Contemporary Thinking About Paul*, Nueva York, 1950.
Bianchi, U., «The initiation structure of the Mithra's mysteries», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, 1979.
—, «Iside dea misterica. Quando?», *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma, 1980, pp. 9-36.
—, «Some observations on the Typology of "Passage"», 45-58, en U. Bianchi, ed., *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order*, Roma, 1986.
Bidez J., y F. Cumont, *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hytaspe d'après la tradition grecque. I. Introduction. II. Les Textes*, París, 1938.
Bidou, P., «On Incest and Death: A Myth of the Tatuyo Indians of Northwest Amazonia», en M. Izard y P. Smith, eds., *Between Belief and Transgression. Structuralist Essays in Religion, History, and Myth*, Chicago, 1982 (París, 1979), pp. 129-151.
Bieler, L., *THEIOS ANER: Das Bild des «Göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, 2 vols., Viena, 1935-1936 (reimpresión en un volumen, Darmstadt, 1967).
Bilde, P., «The Meaning of Roman Mithraism», en J. Podemann Sorensen, ed., *Rethinking Religion. Studies in the Hellenistic Process*, Copenhague, 1989, pp. 31-47.
Bivar, A. D. H., «Towards an Integrated Picture of Ancient Mithraism», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 61-73.
Blackburn, B., *The Theios Aner and the Markan Miracle Tradition*, Tubinga, 1991.
Bleeker, C. J., *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*, Supplements to *Numen* 7, Leiden, 1963.
—, «Isis as Saviour Goddess», en S. G. F., Brandon, ed., *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation presented to E. O. James*, Manchester, 1963, pp. 1-16.
—, «Some introductory remarks on the significance of initiation», en C. J. Bleeker, ed., *Initiation. Studies in the History of Religions*, 10, Leiden, 1965, pp. 14-20.
—, *The Rainbow. A Collection of Studies in the Science of Religion*, Supplements to *Numen* 30, Leiden, 1975.
Bleeker C. J., ed., *Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions*, Leiden, 1955.
—, *Initiation. Studies in the History of Religions* 10, Leiden, 1965.
Blomart, A., «Mithra et Porphyre. Quand sculpture et philosophie se rejoignent», *RHR*, 211 (1994), pp. 419-441.
—, «Les Cryphii, les Nymphi et l'initiation mithriaque», *Latomus*, 51 (1992), pp. 624-632.

—, «Mithra: quoi de neuf en 1990?», *Journal of Roman Archaeology*, 9 (1996), pp. 427-437.

Bloomer, W. M., «Schooling in Persona: Imagination and Subordination in Roman Education», *Classical Antiquity*, 16.1 (1997), pp. 57-78.

Bollók, J., «Le problème de la datation des hymnes d'Isidore», *Studia Aegyptiaca*, 1, Budapest, 1974, pp. 27-35.

Bömer, F., *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, vol. 4, Wiesbaden, 1963.

Bonfante, G., «The Name of Mithra», *Mithraic Studies II, Acta Iranica*, 17 (1975), pp. 47-57.

Bonneau, D. *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.C.)*, París, 1964.

Bonneville, J.-N., S. Dardaine y P. Le Roux, *Belo V. L'Épigraphie. Les inscriptions romaines de Baelo Claudia*, Madrid, 1988.

Bordieu, P., «Les rites commes actes d'institution», *Les rites de passage aujourd'-hui. Actes du colloque de Neuchâtel 1981*, Lausana, 1986.

Borgeaud, P., «L'écriture d'Attis: le récit dans l'histoire», en C. Calame, ed., *Métamorphose du Myth en Grèce antique*, Ginebra, 1988, pp. 87-103.

—, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, París, 1996.

Botte, B., *Les origines de Noël et de l'Épiphanie*, Lovaina, 1937.

Bouffartigue, J. y M. Patillon, *Porphyre: de l'abstinence*, I, París, 1977.

Bourbon-Busset, J. de, «Localiser le sacré», *Champ du sacré*, París, 1982.

Bousquet, F., «Et la chair se fit Logos... Essai sur la réaction philosophique au rite», *Le rite. Philosophie. Inst. Cath. de Paris*, 6, París, 1981, pp. 33-66.

Bousset, W., *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings to Irenaeus*, Nashville, 1970 (Gotinga, 1921).

Bouyer, L., «Les récents dévelopments de l'histoire des religions», *Le rite et l'homme*, París, pp. 27-57.

—, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, París, 1986. (*The Christian Mystery. From Pagan Myth to Christian Mysticism*, Edimburgo, 1990).

Bowersock, G. W., *Fiction as History. Nero to Julian*, Berkeley-Los Ángeles, 1994.

Boyancé, P., «Sur les mystères Phrygiens. "J'ai mangé dans le tympanon, j'ai bu dans la cymbale"», *REA*, 37 (1935), pp. 161-164; reedición en *Études sur la religion romaine*, Roma, 1972, pp. 201-204.

Boyarin, D., *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley, 1993.

—, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, 1997 (1994).

—, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Ca., 1999.

Bradbury, S., «Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice», *Phoenix*, 49.4 (1995), pp. 331-356.

Bradley, K. R., «Ideals of Marriage in Suetonius' *Caesares*», *Rivista Storica dell'Antichità*, 15 (1985), pp. 77-95.

—, «Contending with Conversion: Reflections on the Reformation of Lucius the Ass», *Phoenix*, 52.3-4 (1998), pp. 315-334.

Brady, T. A., *Sarapis and Isis. Collected Studies*, Chicago, 1978.

Brandon, S. G. F., «Salvation: Mithraic and Christian», *The Hibbert Journal*, 56 (1957-1958), pp. 123-133.

Brashear, W. M., *A Mithraic Catechism from Egypt* (Suppl. *Tyche*), Viena, 1992.

—, «Horos», *Reallexikon für Antike und Christentum*, 16 (1994), cols. 574-597.
Brelich, A., «Initiation et Histoire», en C. J. Bleeker, ed., *Initiation. Studies in the History of Religions*, 10, Leiden, 1965, pp. 222-231.
—, «Politeismo e soteriologia», en S. G. F., Brandon, ed., *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation presented to E. O. James*, Manchester, 1963, pp. 37-50.
—, «Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma», *Studi e Materiali*, 36 (1965), pp. 26-42.
Bremmer, J., «The Legend of Cybele's Arrival in Rome», *Studies in Hellenistic Religions*, M. J. Vermaseren, ed., EPRO 78, Leiden, 1979, pp. 9-22.
Brenk, F. E. (S. J.), «A gleaming ray blessed after-life in the Mysteries», *Illinois Classical Studies*, 18 (1993), pp. 147-164.
Bricault, L., ed., *De Memphis à Rome: Actes du Ier Colloque int. sur les études isiaques*, RGRW 140, Leiden, 2000.
Brown, P. R. L., «The Rise and Function of the Holy Man in Antiquity», *JRS*, 61 (1971), pp. 80-101.
—, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Mass., 1978.
—, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, 1988.
—, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Early Christian Studies*, 6.3 (1998), pp. 353-376.
—, *Authority and the Sacred*, Cambridge, 1995.
Brown, R. E., *The Semitic Background of the Term «Mystery» in the New Testament*, Filadelfia, 1968.
Bruneau, P., «Existe-t-il des statues d'Isis Pélagia?», *BCH*, 98 (1974), pp. 333-381.
Bultmann, R., *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, París, 1969.
Burgos, T., «Concepto de *sacramentum* en Tertuliano», *Helmantica*, 10 (1959), pp. 227-256.
Burkert, W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979.
—, «Von Ullikummi zum Kaukasus: die Felsgeburt des Unholds. Zur Kontinuität einer mündlichen Erzählung», *Würzb. Jb.f.d. Altertumswiss.*, 5 (1979), pp. 253-261.
—, *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, 1983.
—, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge Mass., 1987 (= *Antichi culti misterici*, Roma-Bari, 1989; *Les cultes à mystères dans l'antiquité*, París, 1993).
—, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, Mass., 1996.
Burns, J. P., «Cyprian's Eschatology: Explaining Divine Purpose», en A. J. Malherbe, F. W. Norris y J. W. Thompson, eds., *The Early Church in Its Context: Essays in Honor of E. Ferguson*, Suppl. Novum Testamentum 90, Leiden, 1998, pp. 59-73.
Burrus, V., *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, Nueva York, 1987.
—, *Begotten, Not Made: Conceiving Manhood in Late Antiquity*, Stanford, 2000.
Bynum, C. W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Nueva York, 1995.
Cahn, A., «Le sacrifice dans l'hindouisme», en M. Neusch, dir., *Le sacrifice dans les religions*, París, 1994.

Calame, C. «Invocations et commentaires «orphiques»: transpositions funéraires de discours religieux», *Discours religieux dans l'Antiquité*, París, 1995, pp. 11-30.

Calame-Griaule, G., *Ethnologie et langage: la parole chez les Dogon*, París, 1965.

Culianu, I. P., «The Body Rexamined», en J. M. Law, ed., *Religious Reflections on the Human Body*, Bloomington-Indianápolis, 1995, pp. 1-18.

Callejas, T., «El carmen 63 de Catulo: la cuestión del género literario», *Actes del 9 Simposi de la secció Catalana de la SEEC 1988*, Barcelona, 1991, pp. 159-166.

Campbell, L. R., *Mithraic Iconography and Ideology*, EPRO 11, Leiden, 1968.

Campi, E., «Rite et maîtrise du temps», *Les rites de passage aujourd'hui*. Actes du Colloque de Neuchâtel, 1981, Lausana, 1986.

Carcopino, J., «La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis. I. L'introduction officielle à Rome du culte d'Attis», *Aspects mystiques de la Rome païenne*, París, 1942, pp. 49-75; «II. Galles et Archigalles», pp. 76-171.

Casabona, J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966.

Casadio, G., «From Hellenistic Aion to Gnostic Aiones», en D. Zeller, ed., *Religion in Nandel der Kosmologien*, Zúrich, 1999, 175-190.

Cascajero, J., «Historia Antigua y fuentes orales», *Gerión*, 17 (1999), pp. 13-57.

Caster, M., *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, París, 1938.

Cazeneuve, J., *Sociologie du rite*, París, 1971 (Buenos Aires, 1972).

Cazzaniga, I., «Intorno ad alcuni epiteti di Iside nella litania di *P.Oxy*. 1380», ***PP***, 20, 1965, pp. 233 ss.

Cèbe, J.-P., «Chaos et cosmos dans les civilisations traditionnelles et antiques: le mythe et ses prolongements», *Cahiers des Études Anciennes*, 28 (1993), pp. 111-122.

Cerutti, M.V., «Mithra "dio mistico" e "dio in vicenda"?», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 389-395.

Champlin, E., *Final Judgements. Duty and Emotion in Roman Wills. 200 B.C.-A.D. 250*, Berkeley-Los Ángeles-Oxford, 1991.

Chesneaux, J., «Egalitarian and Utopian Traditions in the East», *Diogenes*, 62 (1968), pp. 76-102.

Chirassi, Colombo I., «Il sacrificio dell'essere divino e l'ideologia della salvezza nei tre più noti sistemi misterici dei primi secoli dell'impero», en U. Bianchi y M. J. Vermaseven, eds., *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma. 24-28 Settembre, 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982, pp. 308-330.

—, «Modalità dell'interpretatio cristiana di culti pagani», *Mondo Classico e cristianesimo*, Roma, 1982.

Ciotti, U., «Due iscrizioni mitriache inedite», *Hommages Vermaseren* 1, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 233-239.

Citati, P., «La luce della notte», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 25 (1990), pp. 165-177.

Clark, E. A., *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, 1992.

Clark, G., *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford, 1993.

—, «Bodies and Blood: Late Antique debate on Martyrdom, Virginity and Resurrection», en D. Montserrat, ed., *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, Londres-Nueva York, 1998, pp. 99-115.

—, *Porphyry: on Abstinence from Killing Animals*, Londres, 2000.

Clauss, M., «Omnipotens Mithras», *Epigraphica*, 50 (1988), pp. 151-161.

—, *Mithras. Kult und Mysterien*, Múnich, 1990 (edición revisada y traducción de R. Gordon: *The Roman Cult of Mithras: The God and his Mysteries*, Edimburgo, 2000).

—, «Die sieben Grade des Mithras-Kultes», *ZPE*, 82 (1990), pp. 183-194.

—, «Miles Mithrae», *Klio*, 74 (1992), pp. 269-274.

—, *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart, 1992.

Clay, D., «Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis)», *ANRW*, II, 36.5, Berlín-Nueva York, 1992, pp. 3.406-3.450.

Clay, J. S., «Catullus' Attis and the Black Hunter», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 50 (1995), pp. 143-155.

Clemente, G., «Esperti, ambasciatori del Senato e la formazione della politica estera romana tra il III e il II secolo a.C.», *Athenaeum*, 54 (1976), pp. 319-352.

Coarelli, F., «Topografia mitraica di Roma», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 69-79.

Colin, J., «Les sénateurs et la Mère des dieux aux Mĕgalesia. Lucrĕce, IV, 79», *Athenaeum*, 32 (1954), pp. 346-355.

Colpe, C. «Die Mithramysterien und die Kirchenväter», en W. Den Boer *et al.*, eds. *Romanitas et Christianitas. Studia J. H. Waszink*, Amsterdam, 1973, pp. 29-43.

Corell, J., «Defixionis Tabella aus Carmona (Sevilla)», *ZPE*, 95 (1993), pp. 261-268.

Cornell, T., «Some observations on the *crimen incesti*», *Le délit religieux dans la cité antique. Table Ronde, Rome 6-7 avril*, 1978, CEFR 48, Roma, 1981, pp. 27-37.

Corrington, G. P., «The Milk of Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity», *HThR*, 82 (1989), pp. 393-420.

Cortés Copete, J. M., *Elio Aristides. Un sofista griego en el Imperio romano*, ARYS 10, Madrid, 1995.

Cosi, D. M., «Salvatore e salvezza nei misteri di Attis», *Aevum*, 50 (1976), pp. 42-71.

—, «Aspetti mistici e misterici del culto di Attis», *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma. Set., 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982.

—, *Casta Mater Idaea. Giuliano l'Apostata e l'etica della sessualità*, Venecia, 1986.

Cook, A. B., *Zeus. A comparative study in Ancient Religion*, Cambridge, 1925.

Crowfoot, J. W., «The Lions of Kybele», *JHS*, 20 (1900), pp. 118-127.

Cumont, F., *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra. 1. Introduction. 2. Textes et monuments*, Bruselas, 1896-1899.

—, «La polemique de l'Ambrosiaster contre les païens», *RHLR*, 8 (1903), pp. 417-436.

—, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1906, 2.ª edición revisada en 1909 y 4.ª edición revisada en 1929. La traducción española, a cargo de J. C. Bermejo, Madrid, 1987.

—, «Le Taurobole et le culte de Bellone», *Rev. d'Hist et de Litt. Rel.*, 6 (1901).

—, «La fin du monde selon les mages Occidentaux», *RHR*, 103 (1931), pp. 29-96.

—, «Mithra et l'Orphisme», *RHR*, 109 (1934), pp. 63-72.

—, *Lux Perpetua*, París, 1949.
Dacosta, Y., Initiations et sociétés secrètes dans l'Antiquité gréco-romaine, París, 1991.
Dain, P., *Mythographe du Vatican I*, Besançon, 1995.
Daly, J., *The Idea of Christian Sacrifice*, Chicago, 1977.
Daniels, C. M., «Mithras Saecularis, the Housesteads Mithraeum and a Fragment from Carrawburgh», *ArchAel*, 40 (1962), pp. 105-115.
Davies, J., *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, Londres-Nueva York, 1999.
Dawson, D., *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, Nueva York-Oxford, 1992.
De M., Vos, *L'Egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale*, EPRO 84, Leiden, 1980.
—, *Le délit religieux dans la cité antique. (Table Ronde, Rome 6-7 avril 1978)*, CEFR 48, Roma, 1981.
D'Encarnaçâo, J., *Inscripçôes romanas do Conventus Pacensis: subsidios para o estudio de Romanizaçâo*, Coimbra, 1984 (IRPC).
Destro, A., y M. Pesce, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari, 1997 (1995).
Detienne, M., *L'invention de la mythologie*, París, 1981.
—, *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*, Madrid, 1983.
Deubner, L., *De incubatione capitula duo*, Giessen, 1889; *Capitula quattuor*, Leipzig, 1900.
Deuse, W., *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden, 1983, pp. 129-166.
Dielska, M., *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Roma, 1986.
Dieterich, A., *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1903 (3.ª edicción a cargo de O. Weinreich, Leipzig, 1923).
Digeser, E. D., *The Making of a Christian Empire. Lactantius and Rome*, Ithaca-Londres, 2000.
Dimant, D., «Men as Angels: The Self-Image of the Qumran Community», en A. Berlin, ed., *Religion and Politics in the Ancient Near East*, Bethesda, 1996, pp. 93-103.
Dittenberger, W., *Orientis Graecae Inscriptiones Selectae (OGIS)*, Leipzig, 1903-1905 (reimpresión Hildesheim, 1986).
Dixon, S., *The Roman Mother*, Londres, 1988.
—, «The Sentimental Ideal of the Roman Family», en B. Rawson, ed., *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Oxford, 1991, pp. 99-113.
—, *The Roman Family*, Baltimore, 1992.
Dodds, E. R., *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965.
Dolbeau, F., «Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et donatistes (IV)», *Recherches Augustiniennes*, 26 (1992), pp. 69-141.
Dölger, F., *Sol salutis, Gebet und Gesang in christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*, Múnich, 1925.
Dombrowski, D. A., «Porphyry and vegetarianism: a contemporary philosophical approach», *ANRW*, II, 36.2, Berlín-Nueva York, 1987, pp. 774-791.
Domínguez del Val, U., «El senequismo de Lactancio», *Helmantica*, 23 (1972), pp. 291-323.
Donner, T. G., *Justin Martyr. A Theology of History*, Cambridge, 1982.

Dörrie, H., «Kontroversen um die Seelenwanderung im Kaiserzeitlichen Platonismus», *Hermes*, 85 (1957), pp. 414-435.

Dowden, K., *European paganism. The realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*, Londres, 2000.

Driesch, A. von den y N. Pöllath, «Tiernochen aus dem Mithras tempel von Künzing, Lkr. Daggendorf», *Vorträge des 18. Niederbayerischen Archäologentages*, Rahden, 2000, pp. 145-162.

Dumas-Champion, F., «Le sacrifice ou la question du Meurtre», *Anthropos*, 82 (1987), pp. 135-149.

Dumézil, G., «La tradition druidique et l'écriture: le vivant et le mort», *Cahiers pour un temps*, París, 1981, pp. 325-338.

Dumouchel, P., dir., *Violence et vérité autour de R. Girard. Colloque de Cerisy*, París, 1985.

Dunand, F., «Une interpretatio romana d'Isis: Isis, déesse des naissances», *REL*, 40 (1962), pp. 83-86.

—, «Les répresentations de l'Agatho démon; à propos de quelques bas-reliefs du Musée d'Alexandrie», *BIFAO*, 167, 1967.

—, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vols., EPRO 26, Leiden, 1973.

—, «Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine», en F. Dunand y P. Lévêque, eds., *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, EPRO 46, Leiden, 1975, pp. 152-185.

—, «Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion», *Religions, pouvoir, rapports sociaux. Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 32, 1980.

Dunand, F., y P. Lévêque, eds., *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, EPRO 46, Leiden, 1975.

Dundes, A., ed., *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, Berkeley-Los Ángeles, 1984.

Dupuis, C. F., *Origine de tous les cults, ou religion universelle*, 7 vols., París, 1795.

—, *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, 2 vols., París, 1830.

Durand, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, 1973.

Durand, J.-L., «Sacrificare, dividere, ripartire», en C. Grotanelli y N. F. Parise, eds., *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari, 1988.

Durkheim, É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912.

—, «De la définition des phénomènes religieux», *L'Année Sociologique*, 2 (1898), pp. 1-28.

Duthoy, R., «Traces archéologiques de tauroboles à Zadar», *Latomus*, 27 (1968), pp. 622-629.

—, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology*, EPRO 10, Leiden, 1969.

Edmonson, J. C., «Mithras at Pax Iulia —a Reexamination», *Conimbriga*, 23 (1978), pp. 69-86.

Edwards, I. E. S., «The Early Dynastic Period in Egypt», *CAH* I, 2, 1985 (1971).

Eisler, R., «Das Fisch als Sexualsymbol», *Imago*, 3 (1914), pp. 165-193.

Eitrem, S., *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Hildesheim, 1977 (1915).

Eliade, M., *Initiation, rites, sociétés secrètes*, París, 1992, (1959).

—, *Naissances mystiques*, París, 1959.

—, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. I. De la prehistoria a los Misterios de Eleusis*, Madrid, 1978.

Elsner, J., *Art and the Roman Viewer: The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*, Cambridge, 1995.
—, *Imperial Rome and Christian Triumph*, Oxford, 1998.
Engelmann, H., *The Delian Aretalogy of Sarapis*, EPRO 44, Leiden, 1975.
Étienne, R., *La vida cotidiana en Pompeya*, Madrid, 1970 (París, 1966).
Evans, A., *The Palace of Minos III*, Londres, 1928.
Eyre, C., «Crime and Adultery in Ancient Egypt», *Journal of Egyptian Archaeology*, 70 (1984), pp. 92-105.
Faraone, C. A., y D. Obbink, eds., *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991.
Fasce, S., *Attis e il culto metroaco a Roma*, Génova, 1978.
Faulkner, J. A. «Did Mystery Religions Influence Apostolic Christianity?», *The Methodist Quarterly Review*, 73 (1924), pp. 387-403.
—, «Did Ancient Christianity Borrow from the Mystery Religions?», *The Methodist Quarterly Review*, 74 (1925), pp. 266-278.
Fear, A.T., «Cybele and Christ», en E. N. Lane ed., *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, RGRW 131, Leiden, 1996, pp. 37-50.
Fédou, M., *Christianisme et religions païennes dans le «Contre Celse» d'Origène*, París, 1988.
Ferguson, E., «Spiritual Sacrifice in Early Christianity and Its Environment», *ANRW*, II, 23.2, Berlín-Nueva York, 1980, pp. 1.151-1.189.
Ferguson, J., *Utopias of the Classical World*, Ithaca, 1975.
Fernández Palacios, F., y M. Unzueta, «Sobre la Isis-Fortuna de Peña Forua (Forua, Vizcaya) y el Mercurio de la Polera (Ubierna, Burgos): una introducción al reconocimiento de figuras de larario», *Veleia*, 15 (1998), pp. 145-155.
Ferraro, G., *Il linguaggio del mito. Valori simbolici e realtà sociale nelle mitologie primitive*, Milán, 1979.
Ferrary, J. L., *Philhellénisme et Impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde Hellénistique*, BEFAR 271, Roma, 1988.
Festugière, A. J., «Cadre de la mystique hellénistique», *Aux sources de la Tradition Chrétienne. Mélanges Goguel*, Neuchâtel, 1950.
—, «Foi ou formule dans le culte d'Isis?», *Revue Biblique*, 41 (1932), pp. 258-261.
Fick, N., «La métamorphose initiatique», en A. Moreau, ed., *L'initiation. I. Les rites d'adolescence et les mystères. Actes du Colloque Int. de Montepellier 1991*, Montpellier, 1992.
Filippo, J. De, «*Curiositas* and the Platonism of Apuleius' *Golden Ass*», *AJPh*, 111 (1990), pp. 471-492.
Filoramo, G., y S. Roda, «Religione Popolare e Impero Romano», *Studi Storici*, 23 (1982), pp. 101-118.
Filson, F. V., *The New Testament Against Its Environment*, Londres, 1950.
Finkelpearl, E., «The Judgement of Lucius: Apuleius, *Metamorphoses* 10.29-34», *ClAnt.*, 10 (1991), pp. 221-236.
Finn, T. M., *From Death to Rebirth. Ritual and Conversion in Antiquity*, Mahwah Nueva Jersey, 1997.
Finnestad, R. B., «Religion as a Cultural Phenomenon», en G. Englund, ed., *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions. Boreas* 20, Uppsala, 1987, pp. 73-96.
Fishwick, D., «The *Cannophori* and the March festival of Magna Mater», *TAPhA*, 97 (1966), pp. 193-202.

Flamant, J., *Macrobe et le néo-platonisme latin à la fin du IVe siècle*, EPRO 58, Leiden, 1977.
Flood, G., *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, Londres-Nueva York, 1999.
Foley, H. P., *Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca-Londres, 1985.
Fontenrose, J., *The Ritual Theory of Myth*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1971.
Forsberg, S., *Une forme élémentaire d'organisation cérémoniale*, Uppsala, 1943.
Foucart, P., *Des associations religieuses chez les Grecs: thiases, orgéons*, París, 1876.
Foucault, M., *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir. 2. L'usage des plaisirs. 3. Le souci de soi*, París, 1976, 1984.
Fowden, G., *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in late Antiquity*, Princeton, 1993.
Fox, R., *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, 1972.
Francis, J. A., *Subversive virtue. Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, Pensilvania, 1995.
Franco Beatrice, P., *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bolonia, 1990.
Frankfort, H., *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near East Religion as the Integration of Society & Nature*, Chicago, 1948.
—, *«The Dying God». Inaugural Lecture as Director of the Warburg Institute and Professor of the History of Pre-Classical Antiquity in the University of London*, 10 nov. 1949, *JWI*, 21 (1958), pp. 141-151.
Fraser, P. M., «Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World», *Opuscula Atheniensia*, 3 (1960), pp. 1-54.
—, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972.
Frazer, J. G., *The Golden Bough. Part IV. Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religions*, 2 vols., Londres, 1914 (1976).
—, *La rama dorada*, México, 1974.
—, *Adonis. Étude des religions orientales comparées*, París, 1921.
—, *Atys et Osiris. Étude de religions orientales comparées*, París, 1926.
Frede, M., «Numenius», *ANRW*, II, 36.2, Berlín-N. York, pp. 1.034-1.075.
Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, Viena, 1930 (= *Gesammelte Schriften*, ed. A. Freud, Londres, 1940-1950, vol. 14).
Freyburger-Galland, M. L., G. Freyburger y J. C. Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome*, París, 1986.
Gabba, E., «Aspetti culturali dell'imperialismo romano», *Athenaeum*, 65 (1977), pp. 49-74.
Gall, Von H., «The Lion-Headed and the Human-Headed God in the Mithraic Studies», *Mithraic Studies II, Acta Iranica*, 17 (1975), pp. 511-525.
Gallagher, E., *Expectation and Experience: Explaining Religious Conversion*, Atlanta, Ga., 1990.
Galton, F., *Three memoirs: Statistical enquiries into the efficacy of pray (1872); Enthusiasm (1883); Possibilities of theocratic intervention (1883)*, Londres, 1951.
García y Bellido, A., *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, EPRO 5, Leiden, 1967.
Gardiner, A. H., *The Library of A. Chester Beatty. Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love-songs, and other Miscellaneaous Texts*, Londres, 1931.
Gardner, J. F., *Women in Roman Law and Society*, Londres, 1986.
Gardner, P., *The Religious Experience of St. Paul*, Londres, 1911.

Garland, R., *The Greek Way of Death*, Londres, 1985.
Garnsey, P., *Ideas of Slavery from Aristote to Augustine*, Cambridge, 1996.
Garrido-Hory, M., «La vision du dépendant chez Martial à travers les relations sexuelles», *Actes du XI^e colloque du GIREA, Kazimierz 1980, Index*, 10 (1981), pp. 298-315.
—, «La femme chez Martial», *Hommages R. Fietier*, París, 1984, pp. 301-311.
—, *Juvénal: Esclaves et affranchis à Rome*, París, 1998.
—, «Femmes, femmes-esclaves et processus de féminisation dans les oeuvres de Martial et de Juvénal», *Diáphora* 9, *Femmes-esclaves: Modèles d'interprétation anthropologique, économique et juridique. Atti del XXI Colloquio internazionale GIREA. Lacco Ameno 1994*, Nápoles, 1999, pp. 303-314.
Gasbarro, N. «La grammatica dei riti di passaggio», en U. Bianchi, ed., *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order*, Roma, 1986, pp. 205-223.
Gascó, F., J. Alvar, D. Plácido, M. Carrilero y B. Nieto, «Noticia de una inscripción griega inédita», *Gerión*, 11 (1993), pp. 327-336.
Gascó, F., «Elio Aristides, Teodoro», en J. Alvar, C. Blănquez y C. G. Wagner, eds., *Formas de difusión de las religiones antiguas*, ARYS 3, Madrid, 1993, pp. 239-244.
—, «El pastor de Hermas y la familia», *ARYS*, 1 (1998), pp. 207-211.
Gawlikowski, M.; «Hawarti. Preliminary Report», *Polish Archaeology in the Mediterranean. Reports 1998*, 10 (1999), pp. 197-204.
—, «Hawarte, 1999», *Reports 1999*, 11, 2000.
Gedden, A. S., trans., *Select Passages Illustrating Mithraism (Society for Promoting Christian Knowledge)*, Londres, 1925.
Geertz, C., «Religion as a Cultural System», en M. Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, 1966, pp. 1-46.
—, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, 1972.
Geraci, G., «Ricerche sul Proskynema», *Aegyptus*, 51 (1971).
Gervers, M., «The Iconography of the Cave in Christian and Mithraic Tradition», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 579-596.
Ghellink, J. de, ed., *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, Lovaina, 1924.
Giebel, M., *Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten*, Múnich, 1990.
Gilhus, I. S., *Laughing Gods, Weeping Virgins. Laughter in the History of Religion*, Londres-Nueva York, 1997.
Girard, R., *La violence et le sacré*, París, 1972.
—, «Qu'est-ce qu'un mythe?», en *Le bouc émissaire*, París, 1983, pp. 37-67.
Godelier, M., *La production des grands hommes*, París, 1982.
Goldhill, S., *Foucault's Virginity: ancient erotic fiction and the history of Sexuality*, Cambridge, 1995.
Goodman, M., *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford, 1994.
Gordon, R. L., «F. Cumont and the Doctrines of Mithraism», *Mithraic Studies I*, Manchester, 1975, pp. 215-248.
—, «Mithraism and Roman Society: Social Factors in the Explanation of Religious Change in the Roman Empire», *Religion*, 2 (1972), pp. 92-121.
—, «The Sacred Geography of a *Mithraeum*: the Example of Sette Sfere», *JMS*, 1.2 (1976), pp. 119-165.
—, «A New Mithraic Relief from Rome», *JMS*, 1. 2 (1976), pp. 166-186.
—, «Iconographical notes on the Pojejena Reliefs», *JMS*, 2.1 (1977), pp. 73-78.

—, «The Real and the Imaginary: Production and Religion in the Graeco-Roman World», *Art History*, 2 (1979), pp. 5-34.
—, «Reason and ritual in Greek tragedy», *Comparative Criticism: A Yearbook*, 1, Cambridge (1979), pp. 279-310.
—, «Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithras», *Journal of Mithraic Studies*, 3 (1980), pp. 19-99.
—, «Authority, salvation and mystery in the Mysteries of Mithras», en J. Huskinson, M. Beard y J. Reynolds, eds., *Image and Mystery in the Roman World. Three Papers Given in Memory of J. Toynbee*, Cambridge, 1988, pp. 45-80.
—, «From Republic to Principate: priesthood, religion and ideology», en M. Beard y J. North, eds., *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Londres, 1990, pp. 179-198.
—, «The Veil of Power: Emperors, Sacrificers and Benefactors», *ibid.*, pp. 201-231.
—, «Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits», *ibid.*, pp. 233-255.
—, «Who Worshipped Mithras?», *Journal of Roman Archaeology*, 7 (1994), pp. 459-474.
—, «Mystery, Metaphor and Doctrine in the Mysteries of Mithras», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 103-124.
—, *Image and Value in the Graeco-Roman World. Studies in Mithraism and Religious Art*, Variorum, Aldershot, 1996.
—, «Two Mithraic Albums from Virunum, Noricum», *Journal of Roman Archaeology*, 9 (1996), pp. 424-426.
—, «Viewing Mithraic Art: The Altar from Burginatium (Kalkar), Germania Inferior», *ARYS*, 1 (1998), pp. 227-258.
—, «Sarapis», en S. Hornblower y A. Spawforth, eds., *The Oxford classical Dictionary*, 3ª ed., Oxford, 1999.
Gothóni, R., y J. Pentikäinen, eds., *Mythology and cosmic order*, Studia Fennica Rev. of Finnish Ling. and Ethnol., XXXII, Helsinki Finn. Lit. Soc., 1987.
Gothóni, R., «Pilgrimage = Transformation Journey», en T. Ahlbäck, ed., *The Problem of Ritual*, Estocolmo, 1993, pp. 101-115.
Graillot, H., *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire Romain*, París, 1912.
Graf, F., *La magie dans l'antiquité romaine*, París, 1994 (edición revisada y traducción *Magic in the Ancient World*, Cambridge, Mass, Londres, 1996).
Gramsci, A., *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Turín, 1949.
Grandjean, Y., *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, EPRO 49, Leiden, 1975.
Grandmaison, L. de, «Dieux morts et ressucités», *RcSR*, 17 (1927), pp. 97-126.
Grant, R. M., «Charges of "Immorality" Against Various Religious Groups in Antiquity», en R. van den Broek y M. J. Vermaseren, eds., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, EPRO 91 (1981), pp. 161-170.
Grenier, J.-C., *Anubis alêxandrin et romain*, EPRO 57, Leiden, 1977.
Griffith, A. B., *The Archaeological Evidence for Mithraism in Imperial Rome*, PhD diss., Michigan, 1993.
—, «The Archaeological Evidence for Mithraism as an Urban Phenomenon in Imperial Rome: Work in Progress», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 125-129.
Griffiths, J. G., *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources*, Liverpool, 1960.

—, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff, 1970.
—, *The Isis-Book, (Metamorphoses, book XI). Apuleius of Madauros*, EPRO 39, Leiden, 1975.
—, «Isis in the *Metamorphoses* of Apuleius», en B. L. Hijmans Jr. y R. T. van der Paardt, eds., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, Groninga, 1978, pp. 141-166.
—, *The Origins of Osiris and his Cult*, Suppl. *Numen*, 40, 1980.
—, «The Concept of Divine Judgement in the Mystery Religions», *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma. Set., 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982, pp. 912-222.
—, *The Divine Verdict. A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions*, Suppl. *Numen*, 52, Leiden, 1991.
Grottanelli, C., y N. F. Parise, eds., *Sacrificio e Società nel mondo antico*, Roma-Bari, 1988.
Grubbs, J. E., «"Pagan" and "Christian" Marriage: The State of the Question», *Journal of Early Christian Studies*, 2.3 (1994), pp. 361-412.
Gruen, E. S., *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, vol. I, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1984.
—, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden, 1990.
Guarducci, M., «Il graffito *Natus prima luce* nel mitreo di S. Prisca», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 153-170.
Guénon, R., *Aperçus sur l'initiation*, París, 1985.
Guillaumont, A., «Un philosophe au désert: Evagre le Pontique», *Revue d'Histoire des Religions*, 181 (1972), pp. 29-56.
—, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bellefontaine, 1979.
Guittard, C., «Ritualisme et sentiment religieux dans la prière à Rome et en Ombrie», en A. Caquot y P. Canivet, eds., *Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture*, París, 1989.
Gülzow, H., *Christentum und Sklaverei in den ersten III. Jhdtn*, Bonn, 1969.
Gustafson, M., «The Isis Hymn of Diodorus of Sicily (1.27.3)», en M. Kiley, ed., *Prayer from Alexander to Constantine: a Critical Anthology*, Londres, 1997, pp. 155-158.
Habinek, T., «Lucius' Rite of Passage», *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 25 (1990), pp. 49-69.
Hadot, I., *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín, 1969.
Hadzsits, G. D., «The Dates of the Megalesia», *TaPhA*, 61 (1930), pp. 165-174.
Hägg, T., *The Novel in Antiquity*, Oxford, 1983 (1980).
Halm-Tisserant, M., *Cannibalisme et immortalité*, París, 1993.
Hallett, J. P., y M. B. Skinner, eds., *Roman Sexualities*, Princeton, 1997.
Halliday, W. R., *The Pagan Background of Early Christianity*, Londres, 1925.
Hamerton-Kelly, R. G., ed., *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, Cal., 1987.
Hani, J., *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, París, 1976.
—, «Le personnage de Charicleia dans les *Éthiopiques*: Incarnation de l'idéal moral et religieux d'une époque», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, (1978), pp. 268-273.
Hannah, R., «The Image of Cautes and Cautopates in the Mithraic Tauroctony Icon», en M. Dillon, ed., *Religion in the Ancient World: New Themes and Approaches*, Amsterdam, 1996, pp. 177-192.

Hansmann, J., «A Suggested Interpretation of the Mithraic Lion-Man Figure», *Mithraic Studies II, Acta Iranica*, 17 (1975), pp. 215-227.

Harder, R., *Karpokrates von Chalkis un die memphitische Isispropaganda*, Berlín, 1944.

Harrison, S. J., «Apuleius' *Metamorphoses*» en G. Schmeling, ed., *The Novel in the Ancient World*, Suppl. Mnemosyne 159, Leiden, 1996, pp. 491-516.

—, *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford, 2000.

Hartman, S. S., y C. M. Edsman, eds., *Mysticism*, Estocolmo, 1970.

Haufe, G., «Los misterios», en J. Leipoldt y W. Grundmann, eds., *El mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, 1971, pp. 111-140.

Hausherr, I., *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, París, 1960.

Haussleiter, J., *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlín, 1935.

Hedrick Jr., C. W., *History and Silence. Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity*, Austin, 2000.

Henrichs, A., «Vespasian's Visit to Alexandria», *ZPE*, 3 (1968), pp. 51-80.

—, «The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies», *HSPh*, 88 (1984), pp. 139-158.

Heyob, S. K., *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, Leiden, 1975.

Hepding, H., *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903.

Hickson, F. V., *Roman Prayer Language: Livy and the Aeneid of Virgil*, Stuttgart, 1993.

Hidalgo, M. J., «Los oráculos y los sueños-visiones como vehículos de salvación en las novelas greco-romanas», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Héroes, semidioses y daimones*, ARYS 1, Madrid, 1992, pp. 175-204.

—, «La novela griega como vehículo de propaganda religiosa», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Formas de difusión de las religiones antiguas*, ARYS 3, Madrid, 1993, pp. 197-214.

—, «Rituales isíacos: del rechazo a la utilización política y a la integración», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G., Wagner, eds., *Ritual y conciencia cívica. Homenaje a F. Gascó*, ARYS 7, Madrid, 1995, pp. 227-246.

Hijmans Jr., B. L., *et al.*, eds., *Apuleius Madaurensis Metamorphoses Book IX. Text, Introduction and Commentary*, Groninga, 1995.

Himmelfarb, M., «The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World», en J. J. Collins y M. Fishbane, eds., *Death, Ectasy, and Other-Worldly Journeys*, Albany, 1995, pp. 123-137.

Hinnells, J. R., «Christianity and the Mystery Cults», *Theology*, 1968, pp. 12-23.

—, «Reflections on the bull-slaying scene», *Mithraic Studies II*, Manchester, 1975, pp. 290-312.

—, «The Iconography of Cautes and Cautopates: 1», *JMS*, 1 (1976), pp. 36-67.

Hinnells, J. R., ed., *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies (1971)*, 2 vols., Manchester, 1975.

—, *Studies in Mithraism. Papers associated with the Mithraic Panel organized on the occasion of the XVIth Congress of the Int. Ass. For the History of Religions, Rome 1990*, Roma, 1994.

Hoffmann, G., *Le châtiment des amants dans la Grèce classique*, París, 1990.

Hoffmann, W., *Wandel und Herkunft der sibyllinischen Bücher in Rom*, Inaug. Diss., Leipzig, 1933.

Holm, J., ed., *Human nature and Destiny*, Londres-Nueva York, 1994.

Holm, N. G., ed., *Religious Ecstasy*, Estocolmo, 1982.

Holstein, J. F., *Rites and Ritual Acts as prescribed by the Roman religion according to the commentary of Servius on Vergil's Aeneid*, diss. Nueva York Univ. 1915.
Homayouni, M., *The Origins of Persian Gnosis*, Londres, 1992.
Hopfner, T., *Plutarch über Isis und Osiris*, 2 vols., Darmstadt, 1967.
Hopkins, K., *Death and Renewal*, Cambridge, 1983.
—, «From Violence to Blessing: Symbols and Rituals in Ancient Rome», en A. Molho, K. Raaflaub y J. Emlen, eds., *Athens and Rome, Florence and Venice. City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Stuttgart, 1991, pp. 479-498.
—, «Early Christian Number and its Implications», *Journal of Early Christian Studies*, 6 (1998), pp. 185-226.
—, *A World full of Gods. Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*, Londres, 1999.
Horn, H. G., «Das Mainzer Mithrasgefäss», *Mainzer archäologische Zeitschrift*, 1 (1994), pp. 21-66.
Hornbostel, W., *Serapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, EPRO 32, Leiden, 1973.
Horsley, G. H. R., «Name change as an indication of religious conversion in Antiquity», *Numen*, 34.1 (1987), pp. 1-17.
Hubert H., y M. Mauss, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *L'Année Sociologique*, 2 (1898), pp. 29-138.
Hyde, W. W., *Paganism to Christianity in the Roman Empire*, Filadelfia, 1946.
Idinopulos T. A., y B. C. Wilson, eds., *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, Studies in the History of Religions (*Numen* Book Series) 81, Leiden, 1998.
Insler, S., «A New Interpretation of the Bull-Slaying Motif», *Hommages Vermaseren* 2, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 519-538.
Jackson, H. M., «The Meaning and Function of the Leontocephaline in Roman Mithraism», *Numen*, 32 (1985), pp. 17-45.
—, «Love Makes the World Go Round. The Classical Greek Ancentry of the Youth with the Zodiacal Circle in Late Roman Art», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 131-163.
Jacobs, B., *Die Herkunft und Entstehung der römischen Mithrasmysterien: Überlegungen zur Rolle des Stifters und zu den astronomischen Hintergründen der Kultlegende*, Constanza, 1999.
James, E. O., *The Cult of the Mother Goddess*, Londres, 1959.
—, *Sacrifice and Sacrament*, Londres, 1962.
Jensen, A. E., *Myth and Cult among primitive Peoples*, Chicago, 1973.
Joly, R., «*Curiositas*», *L'Antiquité Classique*, 30 (1961), pp. 33-44.
Jong, A. de, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, RGRW 133, Leiden, 1997.
Jordan, M., «Philosophic "Conversion" and Christian Conversion: A Gloss on Prof. MacMullen», *The Second Century*, 5 (1985-1986), pp. 90-96.
Jouguet, P., «La politique intérieure du Ier Ptolémée», *BIFAO*, 30 (1930), pp. 513-536.
Jung, C. G., *L'homme et ses symboles*, París, 1964.
Junge, F., «Isis und die ägyptischen Mysterien», en W. Westendorf, ed., *Aspekte der spätägyptischen Religion*, Wiesbaden, 1979, pp. 93-115.
Kadletz, E., *Animal Sacrifice in Greek and Roman Religion*, diss. Univ. Washington, 1976.

Kákosy, L., «Iside. Magia, astrologia, alchimia», en E. A. Arslan, ed., *Iside. Il mito, il mistero, la magia*, Milán, 1997, pp. 143-147.
Kane, J. P. «The Mithraic Cult Meal in its Greek and Roman Environment», en J. R. Hinnells, ed., *Mithraic Studies* II, Manchester, 1975, pp. 321-351.
Kees, H., «Das Eindringen des Osiris in die Pyramidentexte», *The Pyramid Texts*, IV, 1952, pp. 123-140.
Kelly, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, Londres, 1989 (1958).
Kennedy, H. A. A., *St. Paul and the Mystery Religion*, Londres, 1913.
Kerényi, K., *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Darmstad, 1964 (Tubinga, 1927).
Kierdorf, W., *Laudatio funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*, Meisenheim am Glan, 1980.
Kilbourne, B., y J. Richardson, «Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories», *Sociological Analysis*, 50 (1988), pp. 1-21.
Kilgour, M., *From Communion to Cannibalism: An Anatomy of Metaphors of Incorporation*, Princeton, 1990.
Kirk, G. S., *Myth, its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Cambridge, 1970 (trad. española, Barcelona, 1973).
Koenen, L., «Egyptian influences in Tibullus», *Illinois Classical Studies*, 1 (1976), pp. 127-159.
Kolping, A., *Sacramentum Tertullianeum I: Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauchs des Vokabel Sacramentum*, Ratisbona-Münster, 1948.
Konstan, D., *Sexual Symmetry: Love in the Ancient Novel and Related Genres*, Princeton, 1994.
Koortbojian, M., *Myth, meaning and memory on Roman sarcophagi*, Berkeley-Los Ángeles, 1995.
Kotula, T., «Les Apologistes Africains du IIIe siècle face aux tendences monothéistes païennes», *Histoire et archéologie de l'Afrique du Nord. Spectacles, vie portuaire, religion. Actes du Ve Colloque international*, París, 1992, pp. 153-158.
Kraemer, R. S., *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford, 1992, especialmente pp. 71-79.
Kreyenbroek, P. G., «Mithra and Ahreman in Iranian Cosmogonies», en J. R., Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 173-182.
Labarrière, P.-J., «Le rite et le temps», *Le rite. Philosophie. Inst. Cath. de Paris*, 6, París, 1981, pp. 13-32.
Labhardt, A., «*Curiositas*: Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion», *Museum Helveticum*, 17 (1960), pp. 206-224.
Laeuchli, S., «Christ and Mithra», *Mithraism in Ostia. Mystery Religion and Christianity in the Ancient Port of Rome*, Evaston, 1967, pp. 85-105.
Lake, K., *The Earlier Epistoles of St. Paul*, Londres, 1911.
Lagrange, M. J., «Mélanges I. Attis et le christianisme, III. Les mystères et Tauroboles», *RB*, 28, 1919.
—, «Attis ressuscité», *Revue Biblique*, 36 (1927), pp. 561-566.
Lambert, Y., «La "Tour de Babel" des définitions de la religion», *Social Compass*, 38.1 (1991), pp. 73-85.
Lambrechts, P., «Attis à Rome», *Mélanges G. Smets*, Bruselas, 1952, pp. 461-471.
—, «Les fêtes "phrygiennes" de Cybèle et d'Attis», *Bull. Inst. Belge de Rome*, 27 (1952), pp. 141-170.
—, *Attis: van Herdersknaap Tot God*, Bruselas, 1962.

—, *Attis en het feest der Hilariën*, Amsterdam, 1967.
Lämmli, F., *Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee*, Basilea, 1962.
Lancel, S. «"Curiositas" et préoccupations spirituelles chez Apulée», *Rev.Hist.Rel.*, 160 (1961), pp. 25-46.
Lane, E. N., «The Name of Cybele's Priests the "Galloi"», en E. N. Lane, ed., *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, RGRW 131, Leiden, 1996, pp. 117-133.
Lane Fox, R., *Pagans and Christians*, Londres, 1988.
Lange, N. R. M. de, «Jewish Attitudes to the Roman Empire», en P. D. A. Garnsey y C. R. Whittaker, eds., *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge, 1978, pp. 255-281 y 354-357.
Lapointe, R., *Socio-anthropologie du religieux. La religion populaire au péril de la modernité*, Ginebra, 1988.
Larmour, D. H. J., P. A. Miller y C. Platter, eds., *Rethinking Sexuality. Foucault and Classical Antiquity*, Princeton, 1998.
Laski, M., *Ectasy: A Study of Some Secular and Religious Experiences*, Bloomington, 1967.
Latte, K., *Römische Religionsgeschichte*, Múnich, 1960.
Lattimore, R., «Portents and Prophecies in Connection with the Emperor Vespasian», *CJ*, 29, 1931.
Lease, G., «Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations», *ANRW*, II 23.2, Berlín-Nueva York, 1980, pp. 1.306-1.394.
Leclant, J., «Aegyptiaca et milieux isiaques. Recherches sur la diffusion du matériel et des idées égyptiennes», *ANRW*, II, 17.3, Berlín-Nueva York, 1984, pp. 1.692-1.709.
Le Corsu, F., *Isis, myth et mystères*, París, 1977.
Lefebvre, G., *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, París, 1949.
Le Gall, J., «Evocatio», *Mélanges Heurgon*, I, Roma, 1976, pp. 518-524.
Leipoldt, J., *Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Die Religionen in der Umwelt der Urchristentums*, H. Haas, ed., Leipzig, 1926.
Lembke, K., *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian*, Heidelberg, 1994.
Léon-Dufour, X., «Naissance du culte chrétien», *Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture*, A. Caquot y P. Canivet, eds., París, 1989, pp. 53-64.
Lévêque, P., *Bêtes, dieux et hommes. L'imaginaire des premières religions*, París, 1985 (trad. española, Huelva, 1998).
Levi, A., *La patera d'argento di Parabiago*, R. Istituto d'Archeologia e Storia dell'Arte V, Roma, 1935.
Lévi-Strauss, C., *Les structures élémentaires de la parenté*, París, 1949.
—, «La structure des mythes», en *Anthropologie structurale*, París, 1958, cap. XI, pp. 227-255.
—, *La pensée sauvage*, París, 1961.
—, *Mythologiques. 1. Le cru et le cuit. 2. Du Miel aux cendres. 3. L'Origine des manières de Table. 4. L'Homme nu*, París, 1964-1971.
—, *Tristes Tropiques*, París, 1974.
Lévy, I., «Sarapis», *RHR*, 60 (1909), pp. 285-298; 61 (1910), pp. 162-196; 63 (1911), pp. 125-147; 67 (1913), pp. 308-317.
Lewis, N., *The Interpretation of Dreams and Portents*, Toronto-Sarasota, 1976.
Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature*, 3 vols., 2.ª edición, Berkeley, 1977-1980.
Liebeschuetz, J. H. W. G., *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979.

—, «La religione romana. 3. Il culto orientale», *Storia di Roma. 2. L'Impero Mediterraneo. III. La cultura e l'Impero*, Turín, 1992.
—, «The Expansion of Mithraism Among the Religious Cults of the Second Century», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 195-216.
—, «The Significance of the Speech of Praetextatus», en P. Athanassiadi y M. Frede, eds., *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, pp. 185-205.
Limet H., y J. Ries, eds., *Le mythe, son langage et son message. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve*, 1981, Homo Religiosus 9, Lovaina, 1983.
Lincoln, B., *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge, Mass., y Londres, 1986.
—, «Mithra(s) as Sun and Savior», *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma. Set., 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982, pp. 505-526.
Lind, L. R. «The Idea of the Republic and the Foundations of Roman Morality», 1, en C. Deroux, ed., *Studies in Latin Literature and Roman History*, 5, Col. Latomus 206, Bruselas, 1989, pp. 5-34.
Lissi-Caronna, E., *Il mitreo dei Castra Peregrinorum*, EPRO 104, Leiden, 1986.
Loi, V., «Per la storia del vocabolo *sacramentum*: *Sacramentum* in Lattanzio», *VChr*, 28 (1964), pp. 85-107.
Loisy, A., «The Christian Mystery», *The Hibbert Journal*, 10 (1911-1912).
—, *Essai historique sur le sacrifice*, París, 1920.
—, «Les origines de la cène eucharistique», *Congrès d'histoire du christianisme*, París, 1928.
—, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, París, 1930.
Lollio Barbieri, O. *et alii*, *Le antichità egiziani di Roma imperiale*, Roma, 1995.
Long, C. R., *The Twelve Gods of Greece and Rome*, EPRO 107, Leiden, 1987.
Longo, V., *Aretalogie nel mondo greco I. Epigrafi e papiri*, Génova, 1969.
Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, Oxford, 1983.
Lovejoy, A. O., y G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Nueva York, 1965 (1935).
MacDonald, M. Y., *Early Christian Women and Pagan Opinion*, Cambridge, 1996.
MacKay, L. A., «The Sin of the Golden Ass», *Arion*, 4 (1965), pp. 474-480.
MacMullen, R., *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge, Mass., 1967.
—, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven, 1981.
—, «Conversion: A Historians' View», *The Second Century*, 5, 1985-1986, pp. 67-96.
Magris, A., *L'Idea di Destino del pensiero antico*, 2 vols., Università degli Studi di Trieste, Fac. Magisterio, Vago di Lavagno, 1985.
Maisonneuve, J., *Les rituels*, París, 1988.
Malaise, M., *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, EPRO 21, Leiden, 1972.
—, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, EPRO 23, Leiden, 1972.
—, «La piété personnelle dans la religion isiaque», *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Homo Religiosus 5, Lovaina, 1980.
—, «Contenu et effets de l'initiation isiaque», *L'Antiquité Classique*, 50 (1981), pp. 483-498.
—, «La survie dans les cultes isiaques», *Acta Orientalia Belgica*, 3 (1983), pp. 102-110.

—, «Ciste et Hydrie, symboles isiaques de la puissance et de la présence d'Osiris», en J. Ries, ed., *Le symbolisme dans le culte des grandes religions*, Homo Religiosus 11, Lovaina, 1985, pp. 125-155.
—, «L'expression du sacré dans les cultes isiaques», en J. Ries, ed., *L'expression du sacré dans les grandes religions III*, Lovaina, 1986, pp. 25-107.
—, «Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation isiaque», *Les rites d'initiation*, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986, pp. 355-362.
Malherbe, A., *Paul and the Thessalonians: the Philosophic Tradition of Pastoral Care*, Filadelfia, 1987.
Marcovich, M., «The Naassene Psalm in Hippolitus (*Haer*. 5.10.2)», en B. Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism* 2, Leiden, 1981, pp. 770-778 (= *id.*, *Studies in Graeco-Roman Religion and Gnosticism*, Leiden, 1988, pp. 80-89).
Martin, L. H., *Hellenistic Religions. An Introduction*, Nueva York-Oxford, 1987.
—, «Roman Mithraism and Christianity», *Numen*, 36 (1989), pp. 2-15.
Martín-Artajo, A., «En torno a la *incubatio*», *Sexo muerte y religión en el Mundo Clásico*, ARYS 6, Madrid, 1994, pp. 135-143.
Martínez Maza, C., *Carmen Contra paganos. Edición, traducción y comentario histórico*, Huelva, 2000.
—, *Los misterios y el cristianismo: comportamientos y reacciones ante un proceso de cambio*, Huelva, 2001 (en prensa).
Martínez Maza C., y J. Alvar, «Transferencias entre los misterios y el cristianismo: problemas y tendencias», *Antigüedad y cristianismo*, 14 (1997), pp. 47-59.
Marty, F., «Le rite et la parole», *Le rite. Philosophie. Instit. Cathol. de Paris*, 6, París, 1981.
Mastrocinque, A., *Studi sul Mitraismo. (Il mitraismo e la magia)*, Roma, 1998.
Mathieu, H., «Résurrection et immortalisation», en F. Jouan, ed., *Mort et Fécondité dans les Mythologies. Actes du Colloque de Poitiers*, París, 1986, pp. 39-49.
Matthews V. J., ed., *Panyassis of Halikarnassos. Text and Commentary*, Leiden, 1974.
Mauss, M., «Essai sur le sacrifice», *Oeuvres* I, París, 1968.
Mazzoleni, G., «Il tempo ciclico riconsiderato», en U. Bianchi, ed., *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order*, Roma, 1986, pp. 69-77.
McCreight, T. D., «Sacrificial Ritual in Apuleius' *Metamorphoses*», en H. Hofmann, ed., *Groningen Colloquia on the Novel*, 5 (1993), pp. 31-61.
McDougall, J. I., «From Sulla to Pompey: The Transformation of the Attitude of the East towards Rome», *Gouvernants et gouvernés dans l'Imperium Romanum (IIIe siècle av. J.-C., Ier siècle ap. J.-C.). Actes du Colloque International de Quebec, 28-31 mai 1989. Cahiers des Études Anciennes*, 26 (1991), pp. 59-71.
McGowan, A., «Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century», *Journal of Early Christian Studies*, 2.3 (1994), pp. 413-442.
McGuire, M. B., *Religion: The Social Context*, Belmont, 1987, pp. 5-12.
McLynn, N., «The Fourth-Century *Taurobolium*», *Phoenix*, 50 (1996), pp. 312-330.
Meeks, W. A., *The Moral World of the First Christians*, Londres, 1986.
—, *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*, New Haven, 1993 (trad. española, Barcelona, 1994).
Merkelbach, R., *Roman und Mysterium in der Antike*, Berlín, 1962.
—, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit, Daten und Riten*, Meinsenheim am Glan, 1963, pp. 39-41.

—, «Der Eid der Isismysten», *ZPE*, 1 (1967), pp. 55-73.
—, «Zwei Texte aus dem Sarapeum zu Thessalonike», *ZPE*, 10 (1973), pp. 45-54.
—, «Fragment eines satirischen Romans: Aufforderung zur Beichte», *ZPE*, 11 (1973), pp. 81-100.
—, «Zum neuen Isistext aus Maroneia», *ZPE*, 23 (1976), pp. 234-235.
—, «Vertrag und Opfer in der Religion des Mithras», *Hommages Vermaseren* 2, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 759 ss.
—, *Weihegrade und Seelenlehre der Mithrasmysterien. Reinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge*; G 257, Opladen, 1982.
—, *Mithras*, Königstein, 1984.
—, *Die Hirten des Dionysos*, Stuttgart, 1988.
—, «Novel and Aretalogy», en J. Tatum, ed., *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore, 1994, pp. 283-295.
—, *Isis Regina-Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart-Leipzig, 1995.
Meslin, M., «Agdistis ou l'androgynie malséante», *Hommages Vermaseren* 2, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 765-776.
—, «Convivialité ou communion sacramentelle? Repas mithriaque et eucharistie chrétienne», en A. Benoit, M. Philonenko y C. Vogel, eds., *Mélanges M. Simon: Paganisme, Judaïsme, Christianisme*, París, 1978, pp. 295-305.
—, «Similitudes et simulacres, le challenge entre christianisme et paganisme», *Colloque de la Société E. Renan*, París, 1980.
—, «La symbolique des cultes de Cybèle et de Mithra», en J. Ries, ed., *Le symbolisme dans le culte des grandes religions*, Homo Religiosus 11, Lovaina, 1985, pp. 173-185.
—, «L'Herméneutique des rituels d'initiation», *Les rites d'initiation*, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986, pp. 87-105.
Méthy, N., «Le personnage d'Isis dans l'oeuvre d'Apulée: essai d'interprétation», *Revue des Études Anciennes*, 101 (1999), pp. 125-142.
Metzger, B. M., «St. Jerome's Testimony Concerning the Second Grade of Mithraic Initiation», *AJPh*, 66 (1945), pp. 225-233 (reimpresión en *Historical and Literary Studies*, 1968).
—, «Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity», *HThR*, 48 (1955), pp. 1-20.
—, «The Second Grade of Mithraic Initiation», *Historical and Literary Studies*, 1968, pp. 25-33.
—, *Historical and Literary Studies: Pagan, Jewish, and Christian*, Leiden, 1968.
—, «A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924-1977», *ANRW*, II, 17.3, Berlín-Nueva York, 1984, pp. 1.259-1.423.
Meyboom, P. G. P., *The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*, RGRW 121, Leiden, 1995.
Meyer, M. W., *The «Mithras liturgy»*, Missoula, 1976.
—, *The Ancient Mysteries. A Sourcebook*, Nueva York, 1987.
Michaélidès, D., *«Sacramentum» chez Tertullien*, París, 1970.
Michel, A., «La vertu n'est-elle qu'un mot?», en P. Demont, ed., *Problèmes de la morale antique*, Amiens, 1993, pp. 123-131.
Mimbu Kilol, H., «Structure et thèmes initiatiques de l'*Âne d'or* d'Apulée», *AncSoc*, 25 (1994), pp. 303-330.

Mitropoulou, E., «The Goddess Cybele in Funerary Banquets and with an Equestrian Hero», en E. N. Lane, ed., *Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, RGRW 131, Leiden, 1996, pp. 135-165.
Momigliano, A., *Ancient Wisdom*, Cambridge, 1974.
Montero, S., «Los dioses egipcios en Estacio», *Habis*, 10-11 (1979-1980), pp. 241-253.
Montet, P,. *Byblos et l'Égypte*, París, 1928.
Montiglio, S., *Silence in the Land of Logos*, Princeton, 2000.
Montserrat, D., *Sex and Society in Ancient Egypt*, Londres-Nueva York, 1996.
Montserrat D., ed., *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, Londres-Nueva York, 1998.
Moore, C. H., «The Duration of the Efficacy of the Taurobolium», *CP*, 19, 1924.
Mora, F., *Prosopografia isiaca. Prosopografia Storica e Statistica del culto Isiaco*, 2 vols., EPRO 113, Leiden, 1990.
—, *Arnobio e i culti di mistero: analisi storico-religiosa del libro V dell'* Adversus Nationes, Roma, 1994.
Moreau A., ed., *L'Initiation. Actes du colloque international de Montpellier*, Montpellier, 1992.
Moret, A., *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, París, 1902.
Moretti, L., *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, Roma, 1968-1990.
Mossé, C., «Les utopies égalitaires à l'époque hellénistique», *Revue Historique*, 241 (1969), pp. 297-308.
Mostalac, A., «Nuevos hallazgos de aras taurobólicas en la provincia de Zaragoza», *Homenaje Almagro*, III, Madrid, 1983, pp. 311-329.
Motte, A., «Le symbolisme des repas sacrés en Grèce», *Le symbolisme dans le culte des grandes religions*, J. Ries, ed., Lovaina, 1985, pp. 157-171.
Müller, D., *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, Berlín, 1961.
Münzer, F., *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien, Stuttgart*, 1920, pp. 62 ss.
Mussies, G., «Some Notes on the Name of Sarapis», *Hommages Vermaseren* 2, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 821-832.
—, «Cascelia's Prayer», *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma, set., 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982, pp. 56-167
Naydenova, V., «Un sanctuaire syncrétiste de Mithra et Sol Augustus découvert à *Novae* (Mésie inférieure)», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 225-228.
—, «Nouvelles évidences sur le culte de Sol Augustus à Novae (Mésie Inférieure)», en E. Frézouls y H. Jouffroy, eds., *Les empereurs Illyriens. Actes du colloque de Strasbourg 1990*, Estrasburgo, 1998, pp. 171-178.
Napolitano, F., «Leucippe nel Romanzo di Achille Tazio», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Univ. di Napoli*, 26, 1983-1984, pp. 85-101.
Nässtróm, B.-M., *The Abhorrence of Love. Studies in Rituals and Mystic Aspects in Catullus' Poem of Attis*, Uppsala, 1989.
Néraudaut, J.-P., *La jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome Républicaine*, París, 1979.
Neusch M., dir., *Le sacrifice dans les religions*, París, 1994.
Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols., Múnich, 1961.
Nock, A. D., «Alexander of Abonuteichos», *ClQ*, 22 (1928), pp. 160-162.
—, «Greek Novels and the Egyptian Religion», *Gnomon*, 4 (1928), pp. 485-492 (= Z. Stewart, ed., *A. D. Nock: Essays on Religion and the Ancient World*, 1, Oxford, 1972, pp. 169 ss.).

—, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933.
—, «The Vocabulary of the New Testament», *Journal of Biblical Literature*, 52 (1933), pp. 131-139 (= Z. Stewart ed., *A. D. Nock: Essays on Religion and the Ancient World*, 1, Oxford, 1972, pp. 341 ss.).
—, «A Vision of Mandulis Aion», *HTR*, 27 (1934), pp. 53-104. (= Z. Stewart, ed., *A. D. Nock: Essays on Religion and the Ancient World*, 1, Oxford, 1972, pp. 357 ss.).
—, «The Genius of Mithraism», *JRS*, 27 (1937), pp. 108-113 (= Z. Stewart, ed., *A. D. Nock: Essays on Religion and the Ancient World*, 1, Oxford, 1972, pp. 452 ss.).
—, «The Development of Paganism in the Roman Empire», *Cambridge Ancient History*, vol. 12, 1939.
—, «Conversion and Adolescence», en *Pisciculi: Studien zur Religion und Kultur des Alterttums*, Münster, 1939, pp. 165-177 (= Z. Stewart, ed., *A. D. Nock: Essays on Religion and the Ancient World*, 1, Oxford, 1972, pp. 469 ss.).
—, «Mysterion», *Harvard Studies in Classical Philology*, 60 (1951), pp. 201-205.
—, «Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments», *Mnemosyne*, 4.5 (1952), pp. 177-213 (= Z. Stewart, ed., *A. D. Nock: Essays on Religion and the Ancient World*, 2, Oxford, 1972, pp. 791 ss.).
—, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, Nueva York, 1962.
North, J. A., «Conservatism and Change in Roman Religion», *Papers of the British School at Rome*, 44 (1976), pp. 1-12.
North, J. D., «Astronomical Symbolism in the Mithraic Religion», *Centaurus*, 33 (1990), pp. 115-148.
Oksanen, B., *Religious Conversion. A Meta-Analytical Study*, Lund, 1994.
Oliva, P., «Die Wolken im Westen. Griechenland und die Ankunft der Römer», *Gymnasium*, 100.1 (1993), pp. 1-18.
Osborn, E. F., *Justin Martyr*, Tubinga, 1973.
Osborne, D., «Ancient Vegetarianism», en J. Wilkins, D. Harvey y M. Dobson, eds., *Food in Antiquity*, Exeter, 1995, pp. 214-224.
Otto, W. G. A., *Priester und Tempel im Hellenistische Aegypten* I, Leipzig, 1905-1908.
Otto, W. F., *Essais sur le Mythe*, Mauvezin, 1987.
Pachis, P., «*Gallaion Kybeles ololygma* (*Anthol. Palat.* VI, 173). L'élément orgiastique dans le culte de Cybèle», en E. N. Lane, ed., *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, RGRW 131, Leiden, 1996, pp. 193-222.
Pack, R., «The "volatilization" of Peregrinus Proteus», *American Journal of Philosophy*, 67 (1946), pp. 334-345
Padró J., y E. Sanmartí, «Serapis i Asclepi al món hel.lenistic: el cas d'Empúries», *Homenatge a M. Tarradell. Estudis Universitaris Catalans XXIX*, Barcelona, 1993, pp. 611-628.
Page, D., *Select Papyri III. Literary papyri. Poetry*, (Loeb) 1970 (1941).
Pallis, A., *Notes on St. Luke and the Acts*, Oxford, 1928.
Panayotakis, A., «Baptism and Crucifixion on the Mimic Stage», *Mnemosyne*, 50.3 (1997), pp. 302 ss.
Panciera, S., «Il materiale epigrafico dallo scavo del mitreo di S. Stefano Rotondo (con un addendum sul verso terminante... sanguine fuso)», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 87-112.
Parker, H. N., «The Teratogenic Grid», en J. P. Hallett y M. B. Skinner, eds., *Roman Sexualities*, Princeton, 1997, pp. 47-65.
Pease, A. S., *M. Tulli Ciceronis De Natura Deorum*, Cambridge Mass., 1958.

Peek, W., *Der Isishymnus von Andros*, Berlín, 1930.
Peirce, S., «Death, Revelry, and *Thysia*», *ClAnt.*, 12 (1993), pp. 219-266.
Pentikäinen, J. Y., «Transition rites», U. Bianchi, ed., *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order*, Roma, 1986, pp. 1-24.
Penwill, J., «Slavish Pleasures and Profitless Curiosity: Fall and Redemption in Apuleius' *Metamorphoses*», *Ramus*, 4 (1975), pp. 49-82.
Pepin, J., «Réactions du christianisme latin à la sotériologie métroaque. Firmicus Maternus, Ambrosiaster, S. Augustin», *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma, set., 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982, pp. 256-272.
Perpillou-Thomas, F., *Fêtes d'Égypte ptolemaïque et romaine*, Lovaina, 1993.
Perry, B. E., *The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of their Origins*, Berkeley-Los Ángeles, 1967.
Pettazzoni, R., *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bolonia, 1924 (reimpresión Cosenza, 1997).
—, *La confessione dei peccati*, 3 vols., Bolonia, 1935.
—, «Confession of Sins and the Classics», *HThR*, 30 (1937), pp. 7 ss.
—, «Les mystères grecs et les religions à mystères de l'antiquitè. Recherches récentes et problèmes nouveaux», *CHM II*, 2 (1955), pp. 303-312 y 661-667.
—, *Miti e leggende*, 6 vols., Perusa, 1990-1991.
Petzke, G., *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden, 1970.
Picard, C., «Les cultes de Cybèle et d'Attis», *Numen*, 4 (1957), pp. 1-23.
Piccaluga, G., «Adonis e i profumi di un certo strutturalismo», *Maia* (n.s. 1), 26 (1974), pp. 33-51.
Piccottini, G., *Mithrastempel in Virunum*, Klagenfurt, 1994.
Pietrzykowski, M., «Sarapis-Agathos Daimon», *Hommages Vermaseren* 3, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 959-966.
Piganiol, A., *Recherches sur les jeux romaines*, Estrasburgo, 1923.
Piñero A., ed., *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Madrid, 1991.
—, «El marco religioso del cristianismo primitivo» en *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, A. Piñero, ed., Madrid, 1991.
Pirenne, J., *Histoire de la Civilisation de l'Égypte Ancienne*, París, 1961.
Pitcher, R. A., «Martial and Roman Sexuality», en T. W. Hillard *et al.*, *Ancient History in a Modern University* vol. 1, Cambridge, 1998, pp. 309-315.
Platvoet, J. G., y A. L. Molendijk, eds., *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests*, Studies in the History of Religions (*Numen* Book Series) 84, Leiden, 1999.
Pleket, H. W., «Religious History as the History of Mentality: the "Believer" as Servant of the Deity in the Greek World», en H. S. Versnel, ed., *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981, pp. 152-192.
Podemann Sorensen, J., «The Myth of Attis: Structure and Mysteriosophy», en J. Podemann Sorensen, ed., *Rethinking Religion. Studies in the Hellenistic Process*, Copenhague, 1989, pp. 23-29.
—, «Attis or Osiris? Firmicus Maternus, *De errore* 22», en J. Podemann Sorensen, ed., *Rethinking Religion. Studies in the Hellenistic Process*, Copenhague, 1989, pp. 73-86.

Porte, D., «Claudia Quinta et le problème de la *lavatio* de Cybèle en 204 av. J.-C.», *Klio*, 66 (1984), pp. 93-103.
Pouthier, P., *Ops et la conception divine de l'Abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, BEFAR 242, Roma, 1981, pp. 303-310.
Prigent, P., y R. A. Kraft, eds., *Épître de Barnabé*, Sources Chrétiennes 172, París, 1971.
Prümm, K., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Roma, 1954.
—, «I cosidetti "dei morti e risorti" nell'Ellenismo», *Gregorianum*, 39 (1958), pp. 411-439.
—, *Die christliche Glaube und die altheidnische Welt*, 2 vols, Leipzig, 1935.
—, «Mystery», en J. B. Bauer, ed., *Sacramentum Verbi, An Encyclopedia of Biblical Theology* II, Nueva York, 1970.
Quirke, S., *Ancient Egyptian Religion*, Londres, 1992.
Rahner, H., «Das christliche Mysterium und die heidnische Mysterien», *Ejb*, 11, 1944.
—, *Greek Myths and Christian Mystery*, Nueva York, 1971.
Rambo, L., *Understanding Religious Conversion*, New Haven, 1993.
Randall J. H., Jr., *Hellenistic Ways of Deliverance and the Making of the Christian Synthesis*, Nueva York, 1970.
Ranke-Heinemann, U., *Eunuchs for the Kingdom of Heaven. The Catholic Church and Sexuality*, Harmondsworth, 1990.
Ray J. D., «The House of Osorapis», en P. J. Ucko, R. Tringham y G. W. Dimbleby, eds., *Man, Settlement and Urbanism*, Londres, 1972, 699-704.
Reardon, B. P., *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, París, 1971.
Rebenich, S., «*Insania circi*. Eine Tertullianreminiszenz bei Hieronymus und Augustin», *Latomus*, 53, 1994.
Reed, J., «The Sexuality of Adonis», *Classical Antiquity*, 14.2 (1995), pp. 321-344.
Regan, F. A., *Dies Dominica and Dies Solis. The Beginnings of the Lord's Day in Christian Antiquity*, Washington, 1961.
Reik, T., *Le rituel, psychanalyse des rites religieux*, París, 1974.
Reitzenstein, R., *Poimandres*, Leipzig, 1904.
—, *Die hellenistichen Mysterienreligionen: nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 1920 (reed. Stutgart, 1966).
Remus, H., *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century*, Patristic Monograph Series 10, Filadelfia, 1983.
Renan, E., *Histoire des origins du christianisme, VII, Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, París, 1883.
Rendtorff, T., *Ethics. 1. Basic Elements and Methodology in an Ethical Theology. 2. Applications of an Ethical Theology*, Filadelfia-Minneapolis, 1986-1989.
Ribichini, S., *Adonis. Aspetti «orientali» di un mito greco*, Roma, 1981.
Richard, L., «Juvénal et les galles de Cybèle», *RHR*, 169 (1966), pp. 51-67.
—, «Remarques sur le sacrifice taurobolique», *Latomus*, 28 (1969), pp. 661-668.
Ries, J., «Retour ou permanence du sacré?», *L'expression du sacré dans les grandes religions III*, Lovaina, 1986.
—, «Les rites d'initiation et le sacré», *Les rites d'initiation*, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986.
Ring, G. C., «Christ's Resurrection and the dying and rising gods», *CBQ*, 6 (1944), pp. 216-229.

Ristow, G., «Zum Kosmokrator im Zodiacus, ein Bildvergleich», *Hommages Vermaseren* 3, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 985-987.
—, *Les rites d'initiation. Actes du Colloque de Liège et de Louvaine-La-Neuve. 20-21 nov. 1984*, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986.
—, *Ritual y conciencia cívica en el Mundo Antiguo. Homenaje F. Gascó*, ARYS 7, J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., Madrid, 1995.
Rivero, L., *La poesía de Prudencio*, Huelva, 1996.
Rives, J. B., «Tertullian on Child Sacrifice», *MH*, 51 (1994), pp. 54-63.
—, «Human Sacrifice among Pagan and Christians», *JRS*, 85 (1995), pp. 65-85.
—, «The Decree of Decius and the Religion of Empire», *JRA*, 89 (1999), pp. 135-154.
Robert, L., *À travers l'Asie Mineure: Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyages et géographie*, BEFAR 239, París, 1980.
Rodà, I., «La integración de una inscripción bilingüe ampuritana», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 8 (1990), pp. 79-80.
Rohde, E., *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Friburgo-Leipzig, 1894 (2.ª edición Friburgo-Leipzig-Tubinga, 1898; reimpresión Darmstadt, 1961).
Roller, L. E., *In Search of God the Mother: the Cult of Anatolian Gybele*, Berkeley-Los Ángeles, 1999.
Romanelli, P., «Lo scavo al tempio della Magna Mater sul Palatino e nelle sue adiacenze», *Mon. Ant.*, 46 (1962), pp. 201-330.
Rosh, M., «Astarté-Maria», *Theologische Studien und Kritiken*, Gotha, 1888.
Roullet, A. H., *The Egyptian and Egyptianizing monuments of Imperial Rome*, EPRO 20, Leiden, 1972.
Roussel, P., *Les cultes égyptiens à Delos du III au Ier siècle av. J.-C.*, Nancy, 1916.
—, «Un nouvel hymne à Isis», *REG*, 42 (1929), pp. 137-168.
Rousselle, A., *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, París, 1983 (trad. española, Barcelona, 1989).
Rubio, R., «La propaganda de la estética: símbolos exóticos del individuo en la difusión de los misterios orientales», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G., Wagner, eds., *Formas de difusión de las religiones antiguas*, ARYS 3, Madrid, 1990, pp. 219-230.
—, «*Collegium dendrophorum*: Corporación profesional y cofradía metróaca», *Gerión*, 11 (1993), pp. 175-183.
—, «Los isíacos y su mundo funerario», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*, ARYS 6, Madrid, 1994, pp. 157-169.
—, «La iniciación mitraica y la supuesta subversión del orden social», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Ritual y conciencia cívica. Homenaje a F. Gascó*, ARYS 7, Madrid, 1995, pp. 215-225.
—, «El *leonteum* de San Gemini (Umbría, Italia): sede de los *leones* mitraicos», en J. Mangas y J. Alvar, eds., *Homenaje Blázquez*, III, Madrid, 1995, pp. 319-329.
Ruch, C., «L'eucharistie et les mystères païens», *4 Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa, Milán, 1925*, París, 1926, pp. 320-327.
Ruck, C. C. P., *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, México, 1980.
Rudhardt, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique*, Ginebra, 1958 (2.ª edición, París, 1992).
Rudhardt J., y O. Reverdin, eds., *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens Hardt 27, Ginebra, 1981.

Ruffini D., y E. Lodi, «Mysterion e sacramentum», *La sacramentalità negli scritti dei padri e nei testi liturgici primitivi*, Bolonia, 1987.
Ruiz Montero, C., *La estructura de la novela griega*, Salamanca, 1988.
Rutter, J. B., «The Three Phases of the Taurobolium», *Phoenix*, 22 (1968), pp. 226-249.
Ryberg Scott, I., *Rites of the State Religion in Roman Art*, Memoirs of the American Academy in Rome 22, Roma, 1955.
Sabbatucci, D., *Il mito, il rito e la storia*, Roma, 1978.
—, «Il peccato "cosmico"», *Le délit religieux dans la cité antique. Table Ronde, Rome 6-7 avril*, 1978, CEFR 48, Roma, 1981, pp. 173-177.
Sabot, A., «Ovide et la société augustéenne», *Mélanges P. Lévêque*, 3, París, 1989, pp. 381-391.
Salac, A., «Inscriptions de Kymé d'Éolide», *BCH*, 51 (1927), pp. 374-400.
Salzman, M. R., *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley-Los Ángeles-Oxford, 1990.
Sami-Ali, *L'espace imaginaire*, París, 1974.
Sandelin, K. G. «Mithras = Auriga?», *Arctos*, 22 (1988), pp. 133-135.
Sanders, E., *Paul*, Oxford, 1991.
Sanders, G., «Les Galles et le gallat devant l'opinion chrétienne», *Hommages Vermaseren* 3, EPRO 68, Leiden, 1978, pp. 1.062-1.091.
—, «Kybele und Attis», *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, EPRO 93, Leiden, 1981, pp. 275-276.
Sandy, G. N., «The Imagery of Catullus 63», *TAPhA*, 99 (1968), pp. 389-399.
—, «Serviles voluptates in Apuleius' Metamorphoses», *Phoenix*, 28 (1974), pp. 234-244.
Sanmartí, E., P. Castañer y J. Tremoleda, «Emporion: un ejemplo de monumentalización precoz en la Hispania republicana. (Los santuarios helenísticos de su sector meridional)», *Stadtbild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit. Kolloquium in Madrid, Okt.* 1987, W. Trillmich y P. Zanker, eds., Múnich, 1990, pp. 117-143.
Sanmartí-Grego, E., «Identificació iconogràfica i possible atribució d'unes restes escultòriques trobades a la neàpolis emporitana al *simulacrum* del Serapis d'Empòrion», *Miscellània Arqueològica. A Josep M. Recasens*, Tarragona, 1992, pp. 145-154.
Sauneron, S., «Un thème littéraire de l'Antiquité classique: le Nil et la pluie», *BIFAO*, 51 (1952), pp. 41-48.
—, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Bourges, 1957
—, *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne, Sources Orientales*, 2, Tours, 1959.
—, *Esna* V, El Cairo, 1962.
Sawyer, D. F., *Women and Religion in the First Christian Centuries*, Londres, 1996.
Saxl, E., *Mithras: Typengeschichtliche Untersuchungen*, Berlín, 1931.
Sharples, R. W., «Cybele and Loyalty to Parents», *Liverpool Classical Monthly*, 10.9 (noviembre de 1985), pp. 133-134.
Scheid, J., «Le dělit religieux dans la Rome tardo-républicaine», *Le délit religieux dans la cité antique. Table Ronde, Rome 6-7 avril*, 1978, CEFR 48, Roma, 1981, pp. 117-171.
—, *La religión en Roma*, Madrid, 1991.
—, «Rituel et écriture à Rome», en A.-M. Blondeau y K. Schipper, eds., *Essais sur le rituel. II. Colloque du Centenaire* 1987, París-Lovaina, s. f. (1995), pp. 1-15.

Schillinger, K., *Untersuchungen zur Entwicklung des Magna Mater-Kultes im Westen des römischen Kaiserreiches* (Diss.), Constanza, 1979.
Schlam, C. C., «Sex and Sanctity: The Relationship of Male and Female in the *Metamorphoses*», en B. L., Hijmans Jr. y R. T. van der Paardt, eds., *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, Groninga, 1978, pp. 95-105.
—, «Man and Animal in the Metamorphoses of Apuleius», en B. L. Hijmans Jr. y V. Schmidt, eds., *Symposium Apuleianum Groninganum (23-24 oct. 1980)*, Groninga, 1981, pp. 115-142.
—, *The Metamorphoses of Apuleius. On Making an Ass of Oneself*, Londres, 1992, p. 100.
Schmidt, E., *Kultübertragungen*, Giessen, 1910,
Schneider, C., *Kulturgeschichte des Hellenismus*, 2 vols., 1969.
Schofield, A. M., *Saving the City. Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, Londres-Nueva York, 1999.
Schur, W., *Scipio Africanus und die Begründung der römischen Weltherrschaft*, Leipzig, 1927.
Scullard, H. H., *Roman Politics, 220-150 B.C.*, Oxford, 1951.
—, *Festival and Ceremonies of the Roman Republic*, Londres, 1981.
Segal, A. F., «Hellenistic Magic: Some Questions of Definition», en R. van den Broek y M. J. Vermaseren, eds., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, EPRO 91 (1981), pp. 349-375.
—, «Heavenly ascent in Hellenistic Judaism, early Christianity and their Environment», *ANRW*, II, 23.2, Berlín-Nueva York, 1984, pp. 1.333-1.394.
—, *Paul, the Convert: the Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven, 1990.
Sergent, B., «Les premiers Celtes d'Anatolie», *REA*, 90 (1988), pp. 329-358.
Sfameni Gasparro, G., «Il mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 299-337.
—, «Il mitraismo: una struttura religiosa fra "tradizione" e "invenzione"», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 349-384.
—, «Riflessioni ulteriori su Mithra "dio mistico"», en U. Bianchi, ed., *Mysteria Mithrae*, EPRO 80, Leiden, 1979, pp. 397-408.
—, «Interpretazioni gnostiche e misteriosofiche del mito di Attis», *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel*, EPRO 91, Leiden, 1981, pp. 376-411.
—, «Sotériologie et aspects mystiques dans le culte de Cybèle et d'Attis», *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma. Set., 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982.
—, «Significato e ruolo del sangue nel culto di Cibele e Attis», *Atti della Settimana: Sangue e Antropologia nella letteratura cristiana. Roma 29 nov. - 4 dic. 1982*, Centro Studi Sanguis Christi, 3 vol. I, F. Vattioni, ed., Roma, 1983, pp. 199-232.
—, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, EPRO 103, Leiden, 1985.
—, «I misteri di Mithra: Religione o culto?», en J. R. Hinnells, ed., *Studies in Mithraism*, Roma, 1994, pp. 93-102.
—, «Daimon and Tyche in the hellenistic religious experience», en P. Bilde *et al.*, eds., *Conventional Values of the Hellenistic Greeks*, Studies in Hellenistic Civilisation 8, Aarhus, 1997, pp. 66-109.

—, «Alessandro di Abonutico, lo "pseudo-profeta", ovvero, come costruirsi un'identità religiosa, I: Il profeta, "eroe" e "uomo divino"», *SMSR*, 62, nº 20, 1996 [1998] *Omaggio D. Sabbatucci*, pp. 565-590.

—, «II: L'oracolo e i misteri», en C. Bonnet y A. Motte, eds., *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque international en l'honneur de Fr. Cumont, Rome 25-27 sept. 1997*, Roma-Bruselas, 1999, pp. 275-305.

Sharples, R. W., «Cybele and Loyalty to Parents», *Liverpool Classical Monthly*, 10.9 (noviembre de 1985), pp. 133-134.

Showerman, G., «Was Attis at Rome under the Republic?», *TAPhA*, 31 (1900), pp. 45-59.

Shumate, N., *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor, 1996.

Sierra, R., «Taurobolio y culto imperial en la Galia Narbonense», en J. Alvar, C. G., Wagner y C. Blánquez, eds., *Ritual y conciencia cívica en el mundo antiguo. Homenaje F. Gascó*, ARYS 7, Madrid, 1995, pp. 201-214.

Silver, M. «The Mythical Conflict Between Osiris and Seth and Egypt's Trade with Biblos During the Old Kingdom», en M. Silver, ed., *Ancient Economy in Mythology: East and West*, Savage, Maryland, 1991, pp. 193-215.

Simon, J. G., «Initiation et espace sacré», *Les rites d'initiation*, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986, pp. 107-127.

Simon, M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, París, 1948.

—, «Remarques sur la sotériologie du Nouveau Testament», en S. G. F. Brandon, ed., *The Saviour God: comparatives Studies in the concept of salvation presented to E. O. James*, Manchester, 1963.

—, «Mithra rival du Christ?», *Mithraic Studies II, Acta Iranica*, 17 (1975), pp. 457-478.

—, «The Religionsgeschichtliche Schule, fifty years later». *Religious Studies*, 11 (1975), pp. 130-145.

Simmons, M. B., *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford, 1995.

Skidmore, C., *Practical Ethics for Roman Gentlemen. The Work of Valerius Maximus*, Exeter, 1996.

Smelik, K. A. D., «The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period», en M. J. Vermaseren, ed., *Studies in Hellenistic Religions*, EPRO 78 (1979), pp. 225-243.

Smith, A., «Did Porphyry reject the transmigration of human souls into animals?», *RhM*, 127 (1984), pp. 276-284.

Smith, J. Z., «Birth Upside Down or Rightside Up?», *History of Religions*, 9 (1970), pp. 281-303.

—, «Native Cults in the Hellenistic Period», *History of Religions*, 11 (1971), pp. 236-249.

—, «Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity», *ANRW*, II, 16.1, Berlín-Nueva York, 1978, pp. 425-439.

—, *Drudgery Divine. On Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Londres, 1990.

Smith, M., *Jesus the Magician*, Nueva York, 1978.

—, «Ascent to the Heavens and the Beginning of Christianity», *Eranos Jahrbuch*, 50 (1981), pp. 403-429.

Smith, R., *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, Londres-Nueva York, 1995.

Södergard, J. P., «The Ritualized Bodies of Cybele's Galli and the Methodological Problem of the Plurality of Explanations», en T. Ahlbäck, ed., *The Problem of Ritual*, Estocolmo, 1993, pp. 169-193.

Sokolowski, F., «Propagation of the Cult of Sarapis and Isis in Greece», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 15 (1974), pp. 441-448.

Solmsen, F., *Isis among the Greeks and Romans*, Cambridge, Mass., 1979.

Sorabji, R., *Animals Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Londres, 1993.

Speidel, M., *Mithras-Orion. Greek Hero and Roman Army God*, EPRO 81, Leiden, 1980.

Spickard, J. V., «A Revised Functionalism in the Sociology of Religion: Mary Douglas's Recent Work», *Religion*, 21 (1991), pp. 141-164.

Spiro, M., «Religion: Problems of definition and explanation», *Approaches to the Study of Religion*, Londres, 1966, pp. 85-126.

Stambaugh, J. H., *Sarapis under the Early Ptolomies*, EPRO 25, Leiden, 1972.

—, «The Functions of Roman Temples», *ANRW*, II, 16.1, Berlín-Nueva York, 1984, pp. 554-608.

Stark, I. «Religiöse Elemente im antiken Roman», en H. Kuch, ed., *Der antike Roman: Untersuchungen zur literarischen Kommunikation und Galtungsgeschichte*, Berlín, 1989, pp. 135-149.

Stark, K. B., «Die Mithrassteine von Dormagen», *Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande*, 46 (1869), pp. 1-25.

Stern, H., «La date de la fête d'Isis du mois de Novembre à Rome», *CRAI*, 1968, pp. 43-50.

Stewardson, J., y E. Saunders, «Reflections on the Mithraic Liturgy», en S. Laeuchli, ed., *Mithraism in Ostia. Mystery Religion and Christianity in the Ancient Port of Rome*, Evaston, 1967, pp. 67-84.

Stewart, C. y R. Shaw, eds., *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, Londres-Nueva York, 1994.

Stewart, Z, ed., *A. D. Nock: Essays on Religion and the Ancient World*, 2 vols., Oxford, 1972.

Stillwell, R., ed., *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*, Princeton, Nueva Jersey, 1976.

Strenski, I., *Four Theories of Myth in Twentieth-Century: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, Iowa, 1987.

Stylianopoulos, T. G., *Justin Martyr and the Mosaic Law*, Cambridge, Mass., 1975.

Summers, K., «Lucretius' Roman Cybele», en E. N. Lane, ed., *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, RGRW 131, Leiden, 1996, pp. 337-365.

Swerdlow, N. M., «On the Cosmical Mysteries of Mithras», *CPh*, 86, 1991, pp. 48-63.

Sykes, S. W., «Sacrifice in the New Testament and Christian Theology», en M. F. C., Bourdillon y M. Fortes, eds., *Sacrifice*, Londres, 1980, pp. 61-83.

Takács, S. A., *Isis and Sarapis in the Roman World*, RGRW 124, Leiden, 1995.

—, «Magna Deum Mater Idaea, Cybele, and Catullus' Attis», en E. N. Lane, ed., *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, RGRW 131, Leiden, 1996, pp. 367-386.

Ternes, C.-M. «De la métamorphose à l'initiation. L'itinéraire de Lucius dans les *Métamorphoses* d'Apulée», *Les rites d'initiation*, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986, pp. 363-376.

Tescari, O., «Echi di Seneca nel pensiero cristiano e viceversa», *Unitas*, 2 (1947), pp. 171-181.
Testart, A., *Des myths et des croyances. Esquisse d'une théorie générale*, París, 1991.
Thelamon, F., «Serapis et le baiser du Soleil», *Antichità Alto Adriatica*, 5 (1974), pp. 239-243.
Thomas, G., «Magna Mater and Attis», *ANRW*, II, 17.3, Berlín-Nueva York, 1984, pp. 1.500-1.533.
Thomsen, O., *Ritual and Desire. Catullus 61 and 62 and Other Ancient Documents on Wedding and Marriage*, Aarhus, 1992.
Thurnwald, R., *Die Eigeborenen Australiens und der Südseeinseln. Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 1927.
Tiede, D. L., *The Charismatic Figure as Miracle-Worker*, Missoula, Montana, 1972.
Too, Y. L., «Statues, mirrors, gods: controlling images in Apuleius», en J. Elsner, ed., *Art and Text in Roman Culture*, Cambridge, 1996, pp. 133-152.
Torelli, M., *Storia degli Etruschi*, 1992.
Totti, M., *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim, 1985.
Toutain, J., «La légende de Mithra étudiée surtout dans les bas-reliefs mithriaques», *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, París, 1909, pp. 228-245.
Toynbee, A. J., *Hannibal's Legacy. The Hannibalic War's Effects on Roman Life*, 2 vols., Londres, 1965.
Toynbee, J. M. C., y K. S. Painter, «Silver Picture Plates of Late Antiquity: AD 300-700», *Archaeologia*, 108 (1986), pp. 15-66.
Tran Tam Tinh, V., *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, París, 1964.
—, *Le culte des divinités orientales à Herculanum*, EPRO 17, Leiden, 1971.
—, *Isis Lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, EPRO 37, Leiden, 1973.
—, *Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*, EPRO 94, Leiden, 1983.
Treggiari, S. M., *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford, 1991.
Trombley, F. R., *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, 2 vols., RGRW 115, Leiden, 1993-1994.
Trout, D., «Christianizing the Nolan Countryside: Animal Sacrifice at the Tomb of St. Felix», *Journal of Early Christian Studies*, 3.3 (1995), pp. 280-298.
Tsekourakis, D., «Pythagoreanism or Platonism and ancient medicine? The reasons for vegetarianism in Plutarch's *Moralia*», *ANRW*, II, 36.1, Berlín-Nueva York, 1987, pp. 366-393.
Turcan, R., *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, EPRO 30, Leiden, 1972.
—, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, EPRO 47, Leiden, 1975.
—, «Salut mithriaque et sotériologie néoplatonicienne», *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Intern. Roma, set., 1979*, EPRO 92, Leiden, 1982, pp. 173-191.
—, «Note sur la liturgie mithriaque», *RHR*, 194, 1978.
—, «Le sacrifice mithriaque: innovations de sens et modalités», *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Entretiens Hardt 27, Ginebra, 1981, pp. 341-373.
—, «Les religions orientales en Gaule Narbonnaise et dans la valleé du Rhône», *ANRW*, II, 18. 1, Berlín-Nueva York, 1986.

—, «Les dieux et le divin dans les mystères de Mithra», en R. van den Broek, T. Baarda y J. Mansfield, eds., *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, EPRO 112, Leiden, 1988, pp. 243-261.
—, «Cultes mystériques et culture classique dans le monde romain», en A. Caquot y P. Canivet, eds., *Ritualisme et vie intérieure. Religion et culture. Colloques de 1985 et 1987*, Société E. Renan Histoire des religions 52, París, 1989, pp. 141-155.
—, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, París, 1989 (trad. inglesa, 1992).
—, «Les autels du culte mithriaque», *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité. Actes du Colloque de Lyon, 4-7 Juin 1988*, R. Étienne y M.-T. Le Dinahet, eds., París, 1991, pp. 217-225.
—, «L'élaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénistique et romaine: de l'orgiasme à l'initiation», en A. Moreau, ed., *L'Initiation. Actes du colloque international de Montpellier. I. Les rites d'adolescence et les mystères*, Montpellier, 1992, pp. 215-233.
—, «Un "Catéchisme" Mithriaque?», *CRAI*, 1992, pp. 549-564.
—, *Mithra et le mithriacisme*, 2.ª ed., París, 1993.
—, «Attis Platonicus», en E. N. Lane, ed., *Cybele, Attis and Related Cults. Essays in Memory of M. J. Vermaseren*, RGRW 131, Leiden, 1996, pp. 387-403.
—, «Hiérarchie sacerdotale et astrologie dans les mystères de Mithra», *Res Orientales* XII. *La Science des Cieux: sages, mages, astrologies*, 1999, pp. 249-261.
Turchi, N., *Le religione misteriosofiche del mondo antico*, Roma, 1923.
Turner, B. S., *Religion and Social Theory. A Materialist Perspective*, Guildford, 1983.
—, *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Oxford, 1984.
Turner, V., *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Londres, 1969 (trad. española).
—, «Sacrifice as quintessential process. Prophylaxis or abandonment?, *History of Religion*, vol. 16.3, 1977, pp. 189-215.
Turner, V., y E. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Nueva York, 1978.
Ugenti, V., *Giuliano Imperatore, Alla Madre degli dei*, Lecce, 1992.
Ulansey, D., *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Nueva York-Oxford, 1989 (2.ª edición, 1992; 3.ª edición revisada y traducción al alemán, Stuttgart, 1999).
Ullman, C., *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion*, Nueva York, 1989.
Van der Leeuw, G., «Hellenistic Mysteries and Christian sacraments», *Mnemosyne*, 4.5, 1952.
—, *Fenomenología de la religión*, México, 1974.
Van der Loos, H., *The Miracles of Jesus*, Leiden, 1969.
Van Doren, M., «Peregrina sacra. Offizielle Kultübertragungen in alten Rom», *Historia*, 3 (1954-1955), pp. 488-497.
Van Gennep, A., *Les rites de passage*, París, 1909.
Van Straten, F. T., «Images of Gods and Men in a Changing Society: Self-identity in Hellenistic Religion», *Images and Ideologies Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1993.
—, *Hierà kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, RGRW (antes EPRO) 127, Leiden, 1995.
Van Unnink, W. C., «Flavius Josephus and the Mysteries», en M. J. Vermaseren, ed., *Studies in Hellenistic Religions*, EPRO 78, 1979, pp. 244-279.

Vanderlip, V. P., *The Four Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto, 1972.
Vandier, J., *La religion égyptienne*, Mana 1, París, 1949.
Vega, T. de la, «El aroma de los misterios», *DHA*, 25.2 (1999), pp. 41-54.
—, «Divinos mendigos», *ARYS*, 2, 1999.
Vegetti, M., *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, 1989.
Verdière, R., «Le concept de la sensibilité aprés la mort chez les anciens», *Latomus*, 50.1 (1991), pp. 56-63.
Vermaseren, M. J., «The Biraculous Birth of Mithras», *Studia Archaeologica G. van Hoorn oblata*, *Mnemosyne* 4, Leiden, 1951, pp. 285-301.
—, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, La Haya, 1959 (= *CIMRM*).
—, *Mithra, ce dieu mystérieux*, París, 1960 (Londres, 1963; Amsterdam, 1959).
—, «Les inscriptions sacrées du Mithréum de Sainte-Prisque sur l'Aventin», *Religions de salut. Annales du Centre d'Étude des Religions*, 2, Bruselas, 1962.
—, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, EPRO 9, Leiden, 1966.
—, *Mithriaca I: The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, EPRO 16, Leiden, 1971.
—, *Mithriaca II: The Mithraeum at Ponza*, EPRO 16, Leiden, 1974.
—, *Mithraica IV: Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius*, EPRO 16, Leiden, 1978.
—, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, Londres, 1977.
—, *Corpus Cultus Cibelae Attidisque*, Leiden, 1978 (= *CCCA*).
—, *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, EPRO 93, Leiden, 1981. «Mithras in der Römerzeit», en M. J. Vermaseren, ed., *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, EPRO 93, Leiden, 1981, pp. 96-120.
Vermaseren, M. J., y C. C., Van Essen, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden, 1965.
Vernant, J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974.
—, *Religions, histoires, raisons*, París, 1979.
—, «A General Theory of Sacrifice and the Slaying of the Victim in the Greek Thysia», en F. I. Zeitlin, ed., Jean-Pierre Vernant, *Mortals and Immortals. Collected essays*, Princeton, 1991.
Vernière, Y., «Initiation et eschatologie chez Plutarque», *Les rites d'initiation*, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986, pp. 335-352.
Versnel, H. S., «Religious Mentality in Ancient Prayer», en H. S. Versnel, ed., *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981, pp. 1-64.
—, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, SGRR 6, Leiden, 1990.
—, «Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers», en C. A. Faraone y D. Obbink, eds., *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, pp. 60-106.
—, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 2. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, SGRR 6.2, Leiden, 1993.
Veyne, P., «La famille et l'amour sous le Haut-Empire Romain», *Annales ÉSC*, 33 (1978), pp. 35-63.
Vidal, J., «Rite et ritualité», *Les rites d'initiation*, Homo Religiosus 13, Lovaina, 1986.
Vidman, L., *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae: Religiongeschitliche Versuche und Vorarbeiten XXVIII*, Berlín, 1969. (= *SIRIS*).

—, *Isis und Serapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes*, Berlín, 1970.

Vinagre, M. A., «Serapis y los libros de sueños», en J. Alvar, C. Blánquez y C. G. Wagner, eds., *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*, ARYS 6, Madrid, 1994, pp. 125-134.

Vogt, J., «Vorläufer des Optimus Princeps», *Hermes*, 68 (1935), pp. 84-92.

Vögtle, A., «The Miracles of Jesus against their Contemporary Background» en H. J. Schultz, ed., *Jesus in his Time*, Filadelfia, 1971.

Vollgraff, W., «Les *cryfii* des inscriptions mithraïques», *Hommages à W. Deonna*, Col. Latomus 28, Bruselas, 1957, pp. 517-530.

Vollkommer, R., «Mithras Tauroctonus. Studien zu einer Typologie der Stieropferszene auf Mithrasbildwerken», *Religion, mythologie, iconographie*, *MEFRA*, 103, Roma, 1991, pp. 265-281.

Von Lücken, G., «Ein historischer Kern der Adonis-Sage», en M. Lurker ed., *In memoriam Eckhard Unger. Beiträge zu Geschichte, Kultur und Religion des Alten Oriens*, Baden-Baden, 1971, pp. 177-179.

Vries, J. de, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Múnich, 1961.

Wagenvoort, H., *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden, 1980.

Wagner, C. G., «Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo», *Gerión*, 2, 1984, pp. 31-59.

—, «En torno a algunos aspectos poco destacados de los misterios isíacos», en R. Rubio, ed., *Isis. Nuevas perspectivas*, ARYS 4, Madrid, 1996, pp. 13-34.

Wainwright, W. *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, Madison, 1981.

Wallace R., y W. Williams, *The Three Worlds of Paul of Tarsus*, Londres, 1998.

Walsh, P. G., «Lucius *Madaurensis*», *Phoenix*, 22 (1968), pp. 143-157.

—, «The Rights and Wrongs of Curiosity (Plutarch to Augustine)», *Greece and Rome*, 35, 1988, pp. 73-85.

Walters, J., «Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought», en J. P. Hallett y M. B. Skinner eds., *Roman Sexualities*, Princeton, 1997, pp. 29-43.

Watson, A., *Aurelian and the Third Century*, Londres-Nueva York, 1999.

Watson, F., *Agape, Eros, Gender. Towards a Pauline sexual ethic*, Cambridge, 2000.

Walters, V. J., *The Cult of Mithras in the Roman Provinces of Gaul*, EPRO 41, Leiden, 1974.

Weigert-Vowinkel, E., «The Cult and Mythology of the Magna Mater from the Standpoint of Psychoanalysis», *Psychiatry. Journal of the Biology and Pathology of Interpersonal Relations*, 1, 1938, pp. 347-378.

Weinreich, O., *Antike Heilungswunder*, Giessen, 1909 (Berlín, 1969).

—, *Neue Urkunden zur Sarapisreligion*, Tubinga, 1919.

Weiss, J., *Earliest Christianity: A History of the Period A.D. 30-150*, Nueva York, 1959 (1914).

Welles, C. B., «The Discovery of Sarapis and the foundation of Alexandria», *Historia*, XI, 1962, pp. 271-298.

West, M. L., «Towards Monotheism», en P. Athanassiadi y M. Frede, eds., *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999, pp. 21-40.

Widengren, G., «Reflections on the Rites of Initiation», C. J. Bleeker, ed., *Initiation. Studies in the History of Religions*, 10, Leiden, 1965, pp. 287-309.

Wiens, D. H., «Mystery Concepts in Primitive Christianity and its Environment», *ANRW*, II, 23.2, Berlín-Nueva York, 1980, pp. 1.248-1.284.

Wiersma, S., «The Ancient Greek Novel and its Heroines: a Female Paradox», *Mnemosyne*, 41 (1990), pp. 109-123.

Wikström, O., «Liturgy as Experience. The Psychology of Worship. A Theoretical and Empirical Lacuna», en T. Ahlbäck, ed., *The Problem of Ritual*, Estocolmo, 1993, pp. 83-100.

Wilcken, U. *Urkunden der Ptolemäerzeit. I. Papyri aus Unterägypten*, Berlín-Leipzig, 1904-1921.

Wild, R. A., *Water in the cultic Worship of Isis and Sarapis*, EPRO 87, Leiden, 1981.

—, «The Known Isis-Sarapis Sanctuaries of the Roman Period», *ANRW*, II, 17.4, Berlín-Nueva York, 1984, pp. 1.739-1.851.

Will, E., *Le relief cultuel gréco-romain*, BEFAR 183, París, 1955.

Williams, G., «Some Aspects of Roman Marriage Ceremonies and Ideals», *JRS*, 48 (1958), pp. 16-29.

Willoughby, H. R., «The new-birth experience in Pauline Christianity and contemporary religions: a genetic study in pauline mysticism», *Abstracts of Theses*, Chicago, 1926.

—, *Pagan Regeneration*, Chicago, 1929.

Wilson, R. M., *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*, Londres, 1959.

Winkler, J. J., *Auctor and Actor: A Narratological Reading of Apuleius' The Golden Ass*, Berkeley-Los Ángeles, 1985.

—, «The Education of Chloe: Hidden Injuries of Sex», en J. Winkler, *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Nueva York, 1990, pp. 101-126.

Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer*, Múnich, 1902 (2.ª edición, 1912).

Witt, R. E., «The Importance of Isis for the Fathers», *Studia Patristica*, 6 (1961), pp. 135-145.

—, «Isis-Hellas», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 191 (1965), pp. 60-65.

—, *Isis in the Graeco-Roman World*, Londres, 1971.

Wynne-Tyson, E., *Mithras. The Fellow in the Cap*, Londres, 1972 (1958).

Young, F. M., *The Use of Sacrificial Ideas in Greek Christian Writers from the New Testament to John Chrysostom*, Patristic Monographs Series 5, Filadelfia, 1979, pp. 34.

Zabkar, L. V., «Six Hymns to Isis in the Sanctuary of her Temple at Philae and their Theological Significance. Part I», *The Journal of Egyptian Archaeology*, 69 (1983), pp. 115 ss.

Zecchi, M., *A Study of the Egyptian God Osiris Hemag*, Imola, 1996.

Zielinski, T., «Les origines de la religion hellénistique», *RHR*, 88 (1923), pp. 173 ss.

Zorzetti N., y J. Berlioz, *Le premier mythographe du Vatican*, París, 1995.

Zuntz, G., *AION im Römerreich. Die archäologische Zeugnisse*, Heidelberg, 1991.

Zwirn, S. R., «The Intention of Biographic Narration in Mithraic Cult Images», *Word and Image*, 5.1 (enero-marzo de 1989), pp. 2-18.

GLOSARIO DE AUTORES CLÁSICOS

AGUSTÍN. Autor latino nacido en el norte de África en 354; muere en 430. De sólida formación filosófica, en 386 se convierte al cristianismo, en el que introduce una fuerte influencia neoplatónica. En 395 fue nombrado obispo de Hipona. Sus *Confesiones* son buen ejemplo de los profundos sentimientos religiosos que dominaban su época. En *La ciudad de Dios* (*De civitate Dei* = *ciu.*) expone sus influyentes teorías sobre el cristianismo desde la confrontación con la filosofía neoplatónica y, en especial, en oposición a Porfirio. En sus *Sermones* se encuentra abundante información sobre las actitudes religiosas.

APOLODORO. Autor ático del siglo II a.C. de enorme erudición y fama que escribió un tratado *Sobre los dioses* de carácter racionalista, así como un extenso comentario al *Catálogo de la naves* de Homero, entre otras obras. Pero se le atribuyen algunas que sin duda no son de su autoría, como la *Biblioteca* (*Bibl.*), un estudio de mitología griega que seguramente fue redactado en el cambio del siglo I al II d.C.

APULEYO DE MADAURA. Autor latino nacido en torno al año 125 d.C. en África Proconsular y educado en Cartago, en Atenas y en Roma. Fue un orador activo y afamado filósofo. En su *Apologia* se defiende de la acusación formal que le dirigieron por supuestas prácticas mágicas. Sus *Metamorfosis*, obra conocida asimismo como *El asno de oro* (*Metamorphosis* = *Met.*), es probablemente la mejor novela latina. El protagonista, atraído por las artes mágicas, se convierte en asno; los diez primeros libros narran las desgraciadas y divertidas aventuras de este burro consciente que recupera su fisonomía humana mediante su «conversión» al isismo en el último libro de la novela. Constituye, sin duda, el más vívido testimonio de la sensibilidad religiosa de mediados del siglo II.

AQUILES TACIO. Autor griego alejandrino, probablemente de mediados del siglo II d.C. Escribió la *Historia de Leucipe y Clitofonte* en 8 libros, una novela muy cercana a las *Efesíacas* de Jenofonte.

ELIO ARISTIDES. Sofista griego que vivió entre el 117 y el 180 aproximadamente. Desde los veintiséis años padece achaques de hipocondría que lo mantienen apegado al asclepeo de Pérgamo y el resto del tiempo vive en Esmirna. Su enorme popularidad lo convirtió en uno de los grandes artífices de la difusión del helenismo y parte de su éxito se debió al clasicismo de su estilo. También a ello contribuyó la amplitud de los temas por él tratados: historia, retórica, ensayo. Muchos de sus discursos (*Orationes*) son verdaderas piezas literarias y entre ellos destacan su *Discurso sagrado* (*Sacra Oratio*), colección en seis libros de las revelaciones tenidas duran-

te el sueño gracias a la aparición de Asclepio (o Serapis) durante sus estancias en el asclepeo. Su testimonio es uno de los más impresionantes que se conservan sobre la religiosidad pagana.

ARNOBIO. Autor cristiano convertido a finales del siglo III. Murió hacia el 303. Fue maestro de Lactancio. Ejerció su magisterio retórico en el norte de África. En su tratado *Contra los gentiles* (*Adversus Nationes = Adv. nat.*) desea mostrar los fundamentos racionales de su conversión; sus argumentos contra los dioses paganos son una fuente de información importante para los misterios.

ARTEMIDORO. Autor griego de la segunda mitad del siglo II d.C. Aunque originario de Éfeso, él se dice procedente de la patria materna Daldis en Licia, donde había un importante santuario de Apolo, divinidad oracular que inspira su obra más famosa, un tratado sobre la interpretación de los sueños: *Onirocrítico* (= *Onir.*), un compendio de anécdotas y curiosidades que entreabren una atractiva ventana hacia el interior del pensamiento del mundo antiguo.

ATENÁGORAS. Filósofo cristiano del siglo II, contemporáneo de Adriano y Cómodo. Escribió la *Súplica* (*Legatio = Plea*) una carta dirigida a Marco Aurelio y Cómodo en favor de los cristianos hacia el año 178 en la que los defiende de las acusaciones de ateísmo y canibalismo. Es asimismo autor de un importante tratado sobre *La resurrección de los muertos* (*De resurrectione = Peri anastaseon*).

CATULO. Poeta nacido en Verona hacia el año 84 a.C. y muerto en torno al 54. Llegó muy joven a Roma, donde disfrutó de un ambiente extraordinariamente dinámico en las letras, consecuencia de los graves cambios históricos que experimentaba la República romana. Su obra es poco extensa, algo más de un centenar de poemas (*Carmina*) de variada composición y tamaño. A pesar de ello, proporciona imágenes valiosas sobre la percepción que su círculo social tenía de los misterios. El poema (*Carmen*) 63 es una revisión poética del mito de Cibeles y Atis.

CICERÓN. Uno de los grandes autores latinos. Vivió en el siglo I a.C. y fue protagonista de la convulsa historia política del final de la República romana, como testimonian sus *Cartas* (*Epistulae*). Como abogado escribió una gran cantidad de *Discursos*, pero también fue autor de tratados de retórica y obras de filosofía política, por ejemplo, *Sobre las leyes* (*De legibus*) y *Sobre la República* (*De republica*) y de filosofía moral (*Sobre los oficios = de officiis*) donde se contiene abundante información acerca de las prácticas religiosas. No obstante, en este sentido, sus más importantes tratados son *Sobre la naturaleza de los dioses* (*De natura deorum*), en el que analiza lo divino desde las distintas perspectivas filosóficas, y *Sobre la adivinación* (*De divinatione*), donde aborda desde el estoicismo el problema del Destino y su predicción. También es de contenido religioso, no ajeno a la coyuntura política, su discurso *De haruspicum responsis* (*Harus. Resp.*), acerca de las respuestas de los arúspices ante las situaciones calamitosas para la República. En el *De senectute* expresa sus reflexiones acerca de la vejez.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA. Autor cristiano que escribe en la segunda mitad del siglo II. Probablemente había nacido en Atenas, de padres paganos, hacia el año 150 y muere hacia el 215. En su *Exhortación a los griegos* (*Protréptico*) desea mostrar la

superioridad del cristianismo; el *Pedagogo* es una exposición acerca de las enseñanzas de Cristo y *Misceláneas* (*Stromateis*), su última y más extensa obra, es un tratado de filosofía cristiana.

COMODIANO. Poeta cristiano del siglo III según algunos autores, del IV-V según otros. Sus *Instrucciones* son un conjunto de ochenta poemas cortos en los que con juegos formales, por ejemplo a base de acrósticos, denosta a judíos y paganos. Su *Carmen Apologeticum* es un poema doctrinal de carácter didáctico.

DIODORO SÍCULO. Autor griego de Sicilia que escribió en el siglo I a.C. una *Biblioteca histórica*, es decir, una historia universal desde los tiempos míticos hasta el año 60. La obra original tenía cuarenta libros, pero sólo se conservan quince, los cinco primeros y del once al veinte, mientras que del resto sólo quedan fragmentos. El primer volumen está dedicado a la geografía y etnografía de Egipto, por lo que resulta un libro de excepcional importancia para estudiar la religión egipcia.

DIONISIO AREOPAGITA. Este personaje era un ateniense convertido por Pablo al que en el siglo VI se atribuyeron cuatro tratados (*La jerarquía celestial*, *La jerarquía eclesiástica*, *Los nombre divinos* y *La teología mística*), así como una colección de cartas (*Epistulae*), obras todas ellas redactadas en el mismo siglo VI. Los contenidos neoplatónicos son enormes en todos sus planteamientos teológicos.

ELIANO (*Aelianus*). Itálico nacido en Preneste hacia el 165 que escribe en griego. Muere hacia 230. Es autor de varias obras, entre ellas una diatriba contra Elagábalo. Para nuestros propósitos la más relevante es el tratado *Sobre la naturaleza de los animales* (*De natura animalium*).

ESTACIO. Poeta napolitano del siglo I d.C. Con sus *Silvas* introduce un nuevo tipo de poesía en Roma, pero es asimismo autor de la *Tebaida*, un poema épico que explora la violencia. Es el primer autor que menciona la gruta mitraica.

ESTOBEO. Autor griego del siglo V que confecciona una antología de citas desde Homero a los neoplatónicos.

ESTRABÓN. Geógrafo nacido en Amasia (Asia Menor) en torno al 64 a.C. y tras numerosos viajes regresa a su patria, donde muere después del 21 d.C. Su *Geografía*, en diecisiete libros, constituye un compendio de etnogeografía o geografía humana en el que tras dos libros dedicados al método, describe la península Ibérica, Galia y Britania, Italia, Sicilia, Europa septentrional y oriental, La península Balcánica, el mar Negro y el Caspio, el Tauro y Armenia, Asia Menor, India, Persia, Mesopotamia, Palestina, el litoral etíope y Arabia, para concluir en Egipto, Etiopía y el norte de África.

EUSEBIO DE CESAREA. Vivió entre el 260 y el 339, testigo privilegiado del reinado de Constantino, al que dedicó una biografía inconclusa (*Vida de Constantino*). En el año 313 fue nombrado obispo de Cesarea y en 325 participó en el concilio de Nicea. Es el verdadero fundador de la Historia de la Iglesia con su *Historia Eclesiástica*, en diez volúmenes, que gozaría de enorme éxito como género entre los autores cristianos, así como su idea de la sucesión de los imperios hasta el advenimiento del Impe-

rio cristiano. También es el introductor de la *Crónica* como género propio de la Iglesia, aunque su texto en griego se ha perdido y sólo se conserva la versión latina de Jerónimo, así como una versión armenia. En la *Preparación evangélica* (= *praep.*) asume el debate apologético con profundos conocimientos de la filosofía pagana; su ataque se centra en el platonismo medio y más específicamente en Porfirio. El *Contra Hierocles* es una refutación de la superioridad de Apolonio de Tiana frente a Cristo.

EVAGRIO PÓNTICO. Autor cristiano que vivió entre el 345 y el 399. Fue discípulo de los padres capadocios Basilio y Gregorio Nacianceno. Hacia el 380 marcha a Constantinopla, donde destaca por su habilidad dialéctica. Después comienza su vida monástica en Jerusalén y finalmente en Egipto donde se asentaría definitivamente en 383. Posiblemente fue uno de los primeros animadores del movimiento origenista que posteriormente habría de perseguir el patriarca Teófilo. El propio Evagrio fue anatemizado ciento cincuenta años después de su muerte, cuando su obra estaba muy difundida no sólo en Oriente, sino también en Occidente gracias a las traducciones al latín. El *Tratado práctico* propone la vía de acceso a la impasibilidad del monje; el *Gnóstico* trata sobre el gozo de la contemplación espiritual del impasible; las *Kephalia gnostica* contienen las sentencias doctrinales propias de los origenistas. Su tratado *Sobre la oración* constituye una de las primeras formulaciones de la teoría de la «plegaria pura». Se conservan, procedentes de distintas tradiciones, otras obras más breves a él atribuidas.

FILÓCALO. Fue el escribano del papa Dámaso (366-384). A él se atribuye la autoría de la *Crónica de 354* compuesta por varios listados cronológicos sobre la Historia de Roma y de la Iglesia, así como un famoso calendario de las fiestas celebradas en Roma.

FILÓSTRATO. Autor griego de finales del siglo II d.C. y comienzos del III. Murió en torno al 245. Perteneció al círculo de Julia Domna, la mujer de Septimio Severo, que le encargó la redacción de la *Vida de Apolonio de Tiana*. Es la biografía de un hombre sagrado que vivió en el siglo I d.C. a través de la cual accedemos a un mundo extraordinariamente rico sobre la religiosidad de la época. También es el autor de las *Vidas de los sofistas*, un tratado fundamental para conocer la llamada Segunda Sofística.

FÍRMICO MATERNO. Autor cristiano de Siracusa que escribe a mediados del siglo IV d.C. Hacia el 346 redacta su obra *Sobre el error de las religiones profanas* (*De errore profanarum religionum* = *De err.*), donde por vez primera se menciona explícitamente la resurrección de Atis.

HELIODORO. Novelista griego quizá de los siglos III o IV d.C., autor de una extensa obra en diez volúmenes, las *Etiópicas* (cuyo título completo sería *Las historias etiópicas de Teágenes y Cariclea*, en griego, *Aithiopika*), en las que las aventuras y desventuras de los protagonistas permiten acceder a un mundo lleno de vida y tutelado por la diosa Isis.

HERÓDOTO. Autor griego de Halicarnaso que en el siglo V a.C. decide exponer las causas y circunstancias del enfrentamiento entre griegos y persas, para lo que se remonta a los orígenes de cada uno de los pueblos implicados en las guerras médicas.

La presencia persa en Egipto da pie a que el libro primero se dedique extensamente a la historia y cultura del país del Nilo, de modo que en él encontramos interesante información sobre la percepción griega del contacto entre las dos culturas. Las *Historias* de Heródoto, en nueve libros, se consideran como la primera creación de literatura histórica.

HIPÓLITO. Autor que vivió entre el 170 y el 236 aproximadamente, fue rival del papa Calixto. Su obra, por estar escrita en griego, apenas tuvo repercusión en Occidente, pero es preciso señalar que la *Refutatio omnium haeresium* (*Refutación de todas las herejías = Refutatio*) es uno de los más sólidos textos cristianos del siglo III.

IRENEO. Autor cristiano nacido en Asia Menor hacia el año 130 y muerto en torno a 202. En 178 fue nombrado obispo de Lyón. Sus avatares lo convierten en uno de los nexos más importantes entre la Iglesia de oriente y la de occidente y su importancia es tan grande que en ocasiones ha sido considerado como el primer auténtico teólogo cristiano. De su abundante obra sólo se ha conservado, fundamentalmente en una versión latina, su ataque contra los gnósticos *Adversus haereses* (*Contra los herejes*), así como una versión armenia de su *Demostración de la prédica apostólica.*

JÁMBLICO. Novelista griego de la segunda mitad del siglo II d.C. de origen probablemente siríaco, autor de la *Historia babilonia* (*Babiloniaká*), en la que los amantes separados por el azar se reúnen tras enormes penalidades.

JÁMBLICO. Filósofo neoplatónico que vivió entre el año 245 y el 325. Discípulo de Porfirio, fundaría su propia escuela en su Siria natal. Sus obras ejercieron gran influencia por ejemplo en Macrobio y en el emperador Juliano y es considerado como el verdadero fundador del neoplatonismo. Conservamos muy poco de su obra: partes de un compendio de filosofía pitagórica, en especial la *Vida de Pitágoras*. Es autor también de la réplica de Abamón a la carta de Porfirio al egipcio Anebo, texto conocido como *Sobre los misterios* (*De misteriis*), donde desarrolla las teorías de Porfirio sobre la abstinencia de la carne y el sacrificio.

JENOFONTE. Novelista griego del siglo II d.C., autor de la *Historia efesia de Antia y Habrocomes* (= *Efesíacas*). La trama de la novela resulta familiar, pues siguiendo un oráculo, los padres envían a los recién casados a un viaje que, repentinamente, los separa. Tras aventuras de todo tipo se reúnen en Rodas, desde donde se dirigen a Éfeso para compartir juntos el resto de sus días. El viaje, interpretado como un tránsito iniciático, podría desvelar el proceso de integración en los misterios de Isis.

JERÓNIMO. Autor cristiano nacido entre el 331 y el 348 en la frontera entre Dalmacia y Panonia y muerto en Belén en 420. Es uno de los grandes escritores de la cristiandad occidental y se cuenta entre los cuatro padres latinos de la Iglesia. Su obra es abundante, pero aquí interesa como testimonio del tratado sobre Mitra elaborado por Eubolo en su *Contra Joviniano* (*Adversus Iovinianum*).

JUAN CRISÓSTOMO. Uno de los grandes Padres de la Iglesia griega, perteneciente a la escuela de Antioquía. Nació a mediados del siglo IV en una acomodada familia cristiana. Fue discípulo de Libanio y pronto destacó por su elocuencia, que le valió a partir del siglo VI el sobrenombre de «Pico de oro». En 398 fue obligado a aceptar el

cargo de patriarca de Constantinopla. Murió camino del destierro en 407. Su obra se ha conservado casi íntegramente. Se trata fundamentalmente de homilías, además de algunos tratados, cartas y discursos.

JUAN LIDO. Autor griego del siglo VI al que tradicionalmente se concede escasa fiabilidad, pero al que debemos amplia información sobre las instituciones políticas romanas, así como sobre las festividades gracias a su obra *Sobre los meses* (*De mensibus = De mens.*)

JULIANO (331-363). Fue designado emperador en 361 y ese mismo año hizo pública su apostasía. Había sido educado en el arrianismo, pero su conocimiento de los clásicos lo condujo a una conversión al paganismo. Desde su formación neoplatónica escribe en griego numerosas obras de exaltación de los dioses paganos, abundantes cartas y un tratado contra los cristianos (*Contra Galileos*). Entre sus *Discursos* (*Orationes = Or.*) destacan para nuestros propósitos el V, dedicado *a la Madre de los Dioses* y el IV, *al rey Helios*. En el *Banquete de los Césares* (*Caes.*) insiste en las virtudes paganas mediante una crítica a sus predecesores.

JUSTINO. Autor cristiano mártir del siglo II. Nacido en una familia pagana de Samaria, conoce bien el judaísmo y el paganismo. Es el primer autor cristiano que emplea los procedimientos propios de la filosofía estoica para enfrentarse a los autores paganos. Se trasladó a Roma, donde fue denunciado y sufrió martirio. Su obra está dirigida a Antonino Pío, con lo que expresa claramente que los destinatarios de sus apologías son las autoridades instruidas y los intelectuales grecohablantes, a quienes inútilmente intenta persuadir de la ausencia de fundamento en las acusaciones contra el cristianismo, fundamento de la primera *Apología* (= I *Apol.*), y los dramáticos resultados de las acusaciones, tema de la segunda (II *Apol.*). También es autor del *Diálogo con Trifón* (= *Trypho*).

JUVENAL. Escritor satírico romano cuya producción se sitúa en las primeras décadas del siglo II d.C., sin que podamos precisar mucho más en la cronología, pues lo cierto es que sabemos muy poco de su vida. Marcial lo menciona en sus *Epigramas*, por tanto, antes del año 104. Sus sátiras son construcciones intelectuales de enorme envergadura, pero no por ello pierden su carácter de vívidas percepciones de la vida cotidiana. Sus invectivas contra los dioses forasteros estaban destinadas a suscitar la diversión de sus lectores, los miembros letrados de la clase dominante.

LACTANCIO. Autor cristiano, nacido en el norte de África, que vivió entre el 240 y 320. Fue discípulo de Arnobio y se convirtió poco antes de la persecución de 303. De toda su obra sólo se conservan sus escritos apologéticos. En *Instituciones divinas* (*Divinae Institutiones = Inst.*), refutando todos los ataques, pretende demostrar la superioridad absoluta del cristianismo por ser obra de Dios, una de cuyas cualidades soberanas es objeto de otro tratado: *Sobre la cólera de Dios* (*De ira Dei*). Uno de sus trabajos postreros está relacionado con alguna de las pequeñas satisfacciones proporcionadas por esa cólera: *Sobre la muerte de los perseguidores* (*De mortibus persecutorum*), inspirado por la muerte de Galerio.

LIBANIO. Rétor griego nacido en 314 y muerto hacia 393. Es uno de los máximos representantes de la intelectualidad griega pagana característica de las ciudades

tardoimperiales. Formado en Atenas, enseñó en Constantinopla, Nicomedia y Antioquía, su ciudad natal. Adquirió fama en vida y mantuvo una intensa correspondencia, tenemos más de mil seiscientas cartas suyas, con la intelectualidad contemporánea, como, por ejemplo, el emperador Juliano. Se conservan sesenta y cuatro de sus discursos (*Orationes*) cuyo contenido compete a los ámbitos administrativos, culturales o educativos. Escribió, entre otros, un discurso autobiográfico (que lleva el número I), otro dedicado a Juliano (*Orat.* XVII) y un encomio de Antioquía (*Orat.* XI). Además nos han llegado numerosos ejercicios retóricos y declamaciones destinados a la enseñanza que sirvieron de modelo durante largo tiempo.

LUCIANO DE SAMOSATA. Autor griego nacido hacia el año 120 d.C. Su lengua materna no era el griego, sino el arameo, a pesar de lo cual domina su lengua literaria. A los cuarenta años descubre la filosofía. Es autor prolijo, de mordacidad extraordinaria, como se pone de manifiesto en sus *Diálogos*, de estilo platónico. Un tema en él obsesivo es el del conflicto entre la verdad y la manipulación: *Philopseudes* o *El amante de la mentira*; *Las historias verdaderas; Cómo se escribe la Historia*. Desde su posición cínica se convierte en uno de los más críticos escritores contemporáneos a la segunda sofística, analista perspicaz de una época convulsionada desde el punto de vista religioso, por ejemplo en el *Alejandro o el falso profeta* o en el *Sobre la diosa Siria* (*De Dea Syria*). Su fina ironía se aprecia asimismo en el tratadito *Sobre los sacrificios*, en el que se intuyen ya las posiciones críticas que surgirán en el seno de la filosofía pagana a propósito de los sacrificios.

LUCRECIO. Poeta epicúreo de la primera mitad del siglo I a.C., de cuya vida sabemos poco. Es el autor de *Sobre la naturaleza de las cosas* (*De rerum natura*). Está compuesto por seis libros en hexámetros, forma insólita para una exposición filosófica. Los dos primeros están relacionados con la naturaleza elemental, los dos siguientes con la naturaleza humana y los dos últimos con la del mundo. El temor a los dioses y a la muerte constituye un tenso hilo conductor en el poema que se erige como un auténtico objeto polémico.

MACROBIO. Autor senatorial neoplatónico del siglo IV. Escribió un *Comentario al Sueño de Escipión*, obra de filosofía política. En *Saturnales* (*Saturnalia*) recrea un banquete con los principales representantes de la denominada reacción pagana, Pretextato, Símaco, Nicómaco Flaviano, etc. Durante tres sesiones imaginarias en las fiestas de Saturno (16 de diciembre) de 383, los comensales tratan abundantes temas de interés literario e intelectual.

MARCIAL. Poeta originario de *Bilbilis* (Calatayud, Hispania Tarraconense), donde muere el año 104 tras haber vivido al menos 57 años. En torno al año 64 se traslada a Roma, protegido por importantes patronos. En el año 80 celebra con un libro de *Epigramas* la inauguración del anfiteatro Flavio, el Coliseo de Roma (*Liber de spectaculis*). Después desarrolla su habilidad poética como autor de incisivos epigramas en los que se manifiesta como observador mordaz de la sociedad en la que prospera. Su popularidad es enorme y trasmite una riquísima información sobre las costumbres sociales de Roma. En el año 94, cansado de los convencionalismos de la gran ciudad, se retira a su *Bilbilis* natal en busca de un bucólico retiro.

MARCIANO CAPELA. Autor cartaginés del siglo V d.C. Escribió una obra enciclopédica en la que los mitos ocupan un destacado lugar: *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (*Las bodas de la Filología y Mercurio = Philologia*).

MINUCIO FÉLIX. Autor cristiano que escribe a comienzos del siglo III un diálogo titulado *Octavius*, en el que un pagano y un cristiano debaten sobre sus creencias. La argumentación del cristiano está muy cercana al *Apologético* de Tertuliano.

ORÍGENES. Vivió entre el 185 y el 255. Nació en Alejandría, en el seno de una familia cristiana; su padre murió en la persecución de Septimio Severo. Fue discípulo de Clemente de Alejandría y él mismo sufrió tortura bajo Decio. Murió poco después en Tiro. De su copiosa obra sólo se conserva una parte, suficiente para calibrar su calidad como exégeta bíblico. Pero su mayor fama la obtiene como apologeta a través de su *Contra Celso* (*Contra Celsum = CC*), una refutación de las tesis defendidas por el autor pagano del platonismo medio, Celso, unos pocos años antes. Entre sus escritos doctrinales cabe mencionar el *Peri archon* (*De principiis*).

OVIDIO. El gran poeta del siglo de oro de las letras latinas vivió entre el año 43 a.C. y el 17 d.C. En la primera década de la era se convierte en el poeta de moda y favorito de Augusto, pero en el año 8 sufre el destierro a Tomi, donde queda confinado hasta su muerte. En el destierro escribe *Tristes* (*Tristia*) y *Póntica* obras plagadas de recuerdos de Roma, con información puntualmente interesante sobre los misterios. Desde el punto de vista religioso, sin embargo, son más valiosas dos afamadas obras. *Fastos* (*Fasti*), es un calendario romano versificado en el que cada libro se dedica a un mes, del que sólo conservamos hasta junio. *Metamorfosis* (*Met.*) es la única obra de Ovidio que sigue el metro del hexámetro, propio de la épica. Las *Transformaciones* se refieren a entes divinos que gozaron de la peculiaridad del cambio de fisonomía; se trata de una riquísima colección de relatos míticos plagado de simbolismos e información.

PAUSANIAS. Autor griego del siglo I d.C., que escribe una pormenorizada *Descripción de Grecia* (*Periégesis*) para uso de viajeros. Su interés por los monumentos más relevantes procedentes de época arcaica y clásica determina la propia percepción que en la actualidad tenemos del arte griego. La cantidad fabulosa de información por él recogida lo convierte en un instrumento privilegiado para conocer la topografía sacra de Grecia y cómo se elaboraba intelectualmente en época de los Antoninos en relación con el pasado griego sometido a una dinastía «filohelena».

PERSIO. Autor satírico de la época de Nerón, miembro del orden ecuestre y vinculado al grupo de estoicos contrarios al emperador. No obstante, sus *Sátiras* tienen más de crítica ética y filosófica que política.

PLOTINO. Filósofo neoplatónico nacido en Egipto en 205 y muerto hacia 270. Fue maestro de Porfirio quien publicó su obra agrupándola por materias en seis bloques de nueve textos cada uno (de ahí su denominación de *Enéadas*) que abarcan la totalidad de los temas habituales en la filosofía del mundo clásico. Es sin duda uno de los grandes pensadores del Imperio romano por sus aportaciones a la teoría de lo divino, de la mente y sus formas de percepción, así como de la existencia del mal. En su obra no hay ninguna mención al cristianismo, de modo que parece ajeno a las

controversias contemporáneas, aunque en él ya se intuyen los desarrollos místicos del paganismo del IV.

PLUTARCO. Vivió aproximadamente entre 50 y 125 d.C. Pasó la mayor parte de su vida en su Queronea natal, pero viajó a Atenas, a Egipto y a Italia. Durante los últimos treinta años de su vida fue sacerdote de Delfos, coincidiendo con la revitalización de la época de Adriano. Fue un intelectual comprometido con la tradición helena, pero también con la causa imperial, a la que sirvió en su abundantísima obra. Su mayor herencia son las *Vidas Paralelas* (se citan por el nombre del protagonista), en las que empareja personajes griegos y romanos para ofrecer una colección de biografías con fines moralizantes. Pero muchos asuntos religiosos son tratados en obritas reducidas que reciben el nombre conjunto de *Moralia* (tratados de costumbres que tienen una numeración correlativa, aunque pueden citarse por separado con numeración independiente). De entre ellas es importantísima para este estudio el tratado *Sobre Isis y Osiris* (*De Iside et Osiride* = *Is.*). Los asuntos tratados por Plutarco son inagotables, pero destaca su insistencia por proporcionar un orden inteligible a una maraña de temas que interesan a un intelectual al servicio del estado.

PORFIRIO. Autor griego nacido probablemente en Tiro hacia el 234 y muerto en torno al 301. Fue discípulo de Plotino. Sus tratados sobre asuntos religiosos lo convierten en uno de los teóricos más destacados del paganismo, en especial en su defensa del vegetarianismo en el tratado *Sobre la abstinencia* (*De abstinentia* = *De abst.*), donde se expresa, desde una óptica pagana, el cambio de mentalidad a propósito del sacrificio de animales. En la *Gruta de las ninfas* (*De antro Nympharum* = *De antro*) aprovecha un paso de Homero para elaborar un excurso sobre la caverna como sede de entes divinos en una interpretación simbolista de pleno gusto neoplatónico. Allí se contiene abundante información sobre las concepciones mitraicas.

PROCLO. Filósofo neoplatónico del siglo V; es el último compilador de la herencia filosófica griega. Su obra es muy extensa, aunque de sus *Himnos* sólo ha sido citado en las páginas de este libro el correspondiente al Sol.

PROPERCIO. Poeta elegíaco de la República tardía, nacido en Asís en torno al año 50 a.C. y muerto en el 2 a.C. Su familia estuvo en lado opuesto a Octavio-Augusto, lo que le ocasionó severos reveses económicos. Una vez en Roma se integró en el círculo de Mecenas, uno de los máximos allegados de Augusto. El amor es el tema preferido de su poesía, que desvela algunos comportamientos y reacciones de la intelectualidad ante los cultos exóticos.

PRUDENCIO. (348-410) Poeta cristiano, originario del valle medio del Ebro, que escribe la mejor poesía latina cristiana en el cambio del siglo IV al V. Entre sus obras se encuentran *Las coronas de los mártires* (*Peristephanon* = *Peristeph.*) donde se recoge una versión del bautismo de sangre en el taurobolio, *Contra Símaco* (*Contra Symmachum*) uno de los principales documentos para el estudio del asunto del Altar de la Victoria y su retirada en 384, símbolo de la controversia religiosa, la *Apoteosis*, sobre la divinidad de Cristo, o el tratado sobre *El origen del pecado* (*Hamartigenia*).

QUINTILIANO. Uno de los grandes maestros de la retórica romana. Nacido en Calahorra en el año 35, vivió hasta la década de los 90, pero desconocemos la fecha exac-

ta de su muerte. Fue protegido de los Flavios. Su *Institutio Oratoria* conduce en doce libros desde los inicios en la infancia hasta el cenit de una carrera retórica.

SALUSTIO. Historiador romano del siglo I a.C., autor de la *Guerra de Yugurta* (*Bello Iugurthinum*, así como de la *Guerra de Catilina* (*Bellum Catilinae*). Sus *Historias* transmiten los acontecimientos anuales entre el año 78 y el 67, aunque no se conservan íntegramente.

SALUSTIO. Autor pagano del siglo IV, amigo del emperador Juliano. Escribió en griego un breve tratado de religiosidad neoplatónica *Sobre los dioses y el mundo* (*De diis*), fuente de inspiración para el propio Juliano.

SALVIANO DE MARSELLA. Autor cristiano nacido probablemente en Tréveris (Trier) hacia el año 400 y muerto después del 470 en Marsella, donde fue presbítero. De su obra se conservan nueve cartas, un tratado contra la avaricia y su *Sobre el gobierno de Dios* (*De gubernatione Dei*), en ocho libros.

SERVIO. Gramático del siglo IV, autor de un famoso *Comentario a la Eneida*. Es uno de los participantes en el diálogo de las *Saturnales* de Macrobio. El comentario contiene abundante información sobre instituciones religiosas.

SEXTO EMPÍRICO. Autor que debió de escribir hacia el año 200. Filósofo griego escéptico de cuya vida apenas tenemos noticia. Escribió una *Introducción al Pirronismo* (*Pyrroneioi hypotyposeis*), en defensa de esa escuela filosófica, de cuyos postulados sólo conservamos los escritos de Sexto, así como un tratado *Contra los profesores* (*Pros mathematikous*).

SUETONIO. Biógrafo latino que vivió entre el 70 y el 130 d.C. aproximadamente. Alcanzó altas posiciones, propias de su rango ecuestre, en la administración bajo Trajano y Adriano, pero con éste cayó en desgracia por razones desconocidas, al igual que el prefecto del pretorio Cayo Septicio Claro, a quien había dedicado su obra *Vida de los doce Césares* (de César a Domiciano). En ellas, así como en su *De viris illustribus* hay abundante información sobre la vida en la Roma imperial.

TACIANO. Autor cristiano del siglo II, nacido en el seno de una familia pagana en Siria. Fue discípulo de Justino Mártir. A diferencia de su maestro, declara inservible las producción filosófica no cristiana. Es el fundador de la secta de los encratitas, los abstinentes, considerados heréticos. Sólo se conservan dos de sus obras. Una es el *Diatessaron*, un relato uniforme en el que se integran los cuatro Evangelios, que obtuvo un enorme éxito y fue prontamente traducido al latín. La otra es el famoso *Discurso contra los griegos*.

TERTULIANO. Autor nacido en Cartago en torno al año 160 y muerto hacia 240. Es, junto a Minucio Félix, uno de los autores latinos cristianos más antiguos e incluso se discute quién toma prestado del otro en la argumentación de la defensa del cristianismo; el texto del *Apologeticum* (*Apologético*) de Tertuliano es quizá anterior. Su larga vida está acompañada de una obra abundante. En el tratado *Sobre el alma* (*De anima*) defiende con simpatías estoicas posiciones ortodoxas. En *Sobre las prescripciones de los herejes* (*De praescriptione haereticorum = praes.*) insiste en la

primacía de la fe sobre la filosofía; también a esta primera etapa pertenece su obra *Sobre el bautismo* (*De baptismo*). Escribe también contra la herejía valentiniana y en el *Contra Marción*, al tiempo que ataca agriamente a los misterios, se expresa de nuevo en contra de las actitudes más laxas de sus correligionarios, reflejo de sus simpatías montanistas. En efecto, después del año 207 se une a esta facción cristiana rigorista herética, de la que finalmente Tertuliano se aleja para defender posiciones aún más extremas. Entre sus escritos heréticos se encuentra *Sobre la resurrección de la carne* (*De resurrectione carnis* = *De resurr.*), en el que asume el itinerario doctrinalmente más difícil pero que triunfará como dogma, y en el tratado *Sobre la corona del soldado* (*De corona militis* = *De corona*) ataca a los cristianos conniventes con el poder público. Sus posiciones rigoristas se aprecian también en el tratado *Sobre el ayuno* (*De ieiunio*). Por otra parte, Tertuliano amplía las bases de la controversia atacando los núcleos de identificación de la cultura clásica, como se pone de manifiesto en su tratado *Sobre los espectáculos* (*De spectaculis*).

TIBULO. Nacido entre el 55 y el 48, muere el 19 a.C. Como Propercio, parece haber sufrido confiscaciones por Octavio, aunque asume el patronazgo de Mesala, al que dedica parte de su producción poética. Fue considerado como uno de los más refinados poetas en lengua latina. Sus poemas de amor contienen información, como en el caso de Propercio, sobre los usos de los acaudalados romanos, destinatarios de su poesía.

VARRÓN. Autor latino que vivió entre el 116 y el 27 a.C., ocupó magistraturas y fue partidario de Pompeyo. A sus 78 años había escrito 490 obras, pero sólo conservamos 55 títulos. Su amplia formación, su erudición y su trabajo lo convierten en uno de los estudiosos más grandes de Roma. Su tratado *Sobre la lengua latina* (*De lingua latina* = *lin. lat.*) es una vastísima fuente de información para los filólogos. En el diálogo *Sobre los asuntos del campo* (*De re rustica*) ofrece información utilísima sobre la agricultura romana, pero es especialmente relevante por los asuntos religiosos que desvela su calendario agrícola. El resto de su obra es prácticamente desconocido.

VIRGILIO. Uno de los máximos exponentes de la poesía latina, vivió entre el 70 y el 19 a.C. Es autor del poema épico sobre la fundación de Roma, *Eneida*, de las *Églogas*, poesía pastoril, y de las *Geórgicas*, un poema didáctico sobre la vida rústica.

VITRUVIO. Arquitecto romano del s. I a. C. Estuvo bajo las órdenes de César y Augusto, pero su fama proviene del tratado que escribió titulado *Sobre la arquitectura*, organizado en 10 tomos. Su influencia en el Renacimiento fue extraordinaria.

GLOSARIO DE TÉRMINOS

APOGÉNESIS. Aunque en un sentido general significa «muerte», en el mitraísmo se interpreta como la liberación de las fuerzas de la naturaleza. En su concepción del alma, ésta accedería a la tierra en su descenso (génesis) seguramente vinculado al solsticio de verano, mientras que en el de invierno las almas de los difuntos quedarían liberadas, produciéndose su ascenso (apogénesis) que les permitiría su recorrido por las siete esferas.

ARCHIGALATO. Institución sacerdotal correspondiente a los archigalos. Probablemente este sacerdocio fue instaurado en la reforma del culto de Cibeles que hizo Antonino Pío (emperador entre 138 y 161), momento en el que se introduce el taurobolio como sacrificio específico del culto metróaco.

ARCHIGALO. Sacerdote del culto de Cibeles, aparentemente superior al galo. Como éste tenía que estar castrado estaba prohibido a los ciudadanos romanos ser galos. Presumiblemente para someter el control del culto a la ciudadanía se creó la figura del archigalo, que no tenía la obligación de sacrificar su virilidad.

ARETALOGÍAS. Nombre con el que se designan las composiciones literarias, relatos de milagros, destinadas a ensalzar las virtudes de los dioses, específicamente las de Isis y Serapis. En forma de salmodia se describen las grandezas de la divinidad a la que se destina el texto y los beneficios que han reportado a la humanidad sus hazañas cósmicas.

ATIDEO. Relativo al dios Atis.

BETILO. Piedra sacralizada, habitualmente de color negro por su origen meteórico. Esta procedencia facilita que se interprete como un mensaje divino, un trono o casa celestial e incluso como epifanía de la propia divinidad. Su natural forma ovalada permite su asociación al miembro viril y, en consecuencia, con la fertilidad. Precisamente por ello es ambivalente, a veces representa a la propia tierra, como deidad fecundada, y a veces es la potencia fecundante masculina. Cibeles era, en su fisonomía inicial, un betilo, la «piedra negra de Pesinunte»; después, adquiere su imagen antropomorfa helenizada.

CANÓFORO. Es el portador de la caña. En el culto de Atis se trata de una asociación, el *collegium cannophori*, encargada de organizar la procesión del 15 de marzo *Cannophoria*, en la que los miembros desfilaban con cañas cortadas a orillas del Almo, el arroyo en el que se realizaba el rito del baño lustral de Cibeles. En la procesión se llevaba un toro de seis años que se sacrificaba para lograr la fertilidad de los cam-

pos. El cortejo terminaba con la entrada triunfal en el santuario de Cibeles del Palatino (*canna intrat*). El origen de esta celebración, introducida en las reformas de Antonino Pío, parece la intervención milagrosa de las cañas en la salvación de Atis-niño, que estuvo a punto de morir ahogado.

CERNOFORA. Se trata de una figura del personal del culto de Cibeles documentada en los testimonios epigráficos. De ellos parece deducirse que es la encargada de transportar la bandeja (*kernos*) en la que se depositan los testículos cortados del carnero inmolado.

CIBELISMO. Conjunto de doctrinas y rituales concernientes a la religión de Cibeles.

COSMOLOGÍA. Conjunto de doctrinas relativas a la constitución y estructura del mundo. Cada uno de los misterios posee su propia interpretación sobre el orden cósmico y sobre la intervención de los dioses en su origen y funcionamiento.

CRIOBOLIO. Ritual del sacrificio del carnero en el culto de Cibeles. En ocasiones acompaña al rito más costoso del taurobolio, pero a veces los fieles se han de conformar con la manifestación más barata de su fe. Mediante este sacrificio se lograba la integración plena en los misterios metróacos o servía para rememorar el compromiso de fe adquirido.

CULTOS NILÓTICOS. Forma alternativa para referirse a los cultos egipcios, entendidos como el conjunto de cultos mistéricos relacionados con Isis que se difunden por el Mediterráneo.

DENDROFORÍAS. Son las fiestas celebradas por los dendróforos.

DENDRÓFORO. Miembro de una asociación conocida como *collegium dendrophori*. Éstos son textualmente los portadores del árbol, en referencia a los seguidores de Atis que cortan el pino sagrado y lo transportan ante el santuario durante las fiestas llamadas dendroforías y que culminan el 22 de marzo con la fiesta del *arbor intrat*, es decir, la introducción en el santuario de Cibeles del pino engalanado con el que se celebra la pasión de Atis. El colegio de los dendróforos parece haber sido fundado o remodelado por el emperador Claudio y a él se vinculan todos los profesionales relacionados con la madera, así como numerosas corporaciones funeraticias.

EMASCULACIÓN. Ablación de los genitales del varón. Castración.

ESOTÉRICO. Hace referencia a todo aquello que resulta difícilmente accesible, bien sea por su oscuridad intrínseca, bien porque su contenido sólo se difunde en un grupo de individuos. Por definición, los misterios son doctrinas esotéricas, aunque algunos de sus postulados o de sus ritos pueden ser exotéricos.

ESTOLISTA. Encargada del vestuario en el culto de Isis. Diariamente vestían y engalanaban la estatua de la diosa antes de que comenzara el culto cotidiano.

EVEMERISMO. Corriente de pensamiento que sigue las doctrinas de Evémero, autor de época helenística que gozó de gran influencia posterior. En su *Escritura sagrada*,

el relato de un viaje imaginario, describe una columna de oro en la isla Panquea, en el océano Índico, en la que se relatan las hazañas de Úrano, Crono y Zeus, que serían divinizados por sus agradecidos súbditos. De ahí surge la teoría de que los seres mitológicos son originariamente reyes endiosados por los hombres.

EVERGETISMO. Es el término con el que se designa las prácticas benéficas de quienes «obran bien», es decir, los evérgetas. Las oligarquías municipales, los monarcas, los emperadores, suplían parcialmente las carencias de sus conciudadanos o súbditos mediante la entrega gratuita de alimento, la organización de festejos, el embellecimiento de las ciudades o la celebración de sacrificios públicos por el bien común. Con tal proceder obtenían una cuota adicional de prestigio, de manera que pretendían fundar su poder en su carácter de benefactores de la comunidad.

EVIRACIÓN. Ablación de los genitales del varón.

EXOTÉRICO. Es la doctrina o ritual accesible sin restricciones. En los misterios constituye la parte pública del ritual o los contenidos no sometidos al precepto del silencio.

GALO. Es el nombre de un río de Asia Menor vinculado al mito de Atis, pues en él estuvo el dios a punto de morir ahogado y tenía fama de que quien bebía sus aguas enloquecía. Tal vez fuera llamado así desde el establecimiento de los galos (o gálatas), procedentes de la Galia, en sus orillas. Quizá estos galos remodelaran el culto local de la Diosa Madre (Cibeles) y se apropiaran de su sacerdocio, de modo que los sacerdotes de Cibeles serían étnicamente galos. Por extensión, el nombre étnico se aplicaría al cargo sacerdotal. Estos sacerdotes tendrían la obligación de sacrificar su virilidad para mantenerse fieles a la diosa. Al introducirse el culto en Roma estos eunucos generarían un notable rechazo, incrementado por la prohibición de que los ciudadanos romanos pudieran acceder al sacerdocio cibélico. Para evitar que el control del culto estuviera en manos extranjeras se creó la figura del archigalo.

HENOTEÍSMO. Neologismo mediante el cual se designa el proceso de abstracción conceptual que sitúa a un dios por encima de los restantes del panteón grecorromano. Este concepto pretende abrir una nueva vía en el análisis de la evolución del paganismo, cuya tendencia no era hacia el monoteísmo, como habitualmente se piensa. En realidad, el triunfo del monoteísmo fue circunstancial, pues la masa social era esencialmente politeísta. Con anterioridad a la implantación del monoteísmo sólo algunas formas del pensamiento religioso más intelectual proponían la supremacía de una divinidad todopoderosa. Y sostenían que esa única divinidad se manifestaba bajo diferentes aspectos en cada una de las formaciones culturales aglutinadas en el Imperio romano.

HIEROCORÁCICA. Agrupación de los «cuervos sagrados», es decir, de los miembros del grado *corax* en el culto de Mitra. Éste es el primero de los grados iniciáticos del mitraísmo, en el que los consagrados al dios persa asumen el patrocinio del planeta Mercurio, cuyo símbolo es el cuervo.

HIEROGAMIA. Es el matrimonio sagrado que celebra una divinidad con un mortal. Generalmente aparece en los relatos míticos y se reproduce en representaciones rituales de carácter real o simbólico. Los iniciados en los misterios de Cibeles parecen haber tenido una experiencia de este tipo en los ritos de introducción en el culto,

aunque no hay información precisa de su contenido. También en el culto de Isis parece haber existido la idea de que en ocasiones las divinidades podían mantener relaciones sexuales con sus seguidores. En cualquier caso, la importancia de la hierogamia radica en la implicación «henoteísta» del fiel con la divinidad venerada y en las formas de pensamiento religioso que de ello se derivan.

HIERÓSTOLAS. Encargadas, en el culto de Isis, de asear la estatua de la diosa y vestirla para el culto cotidiano.

HORÓLOGO. Encargado, en el culto de Isis, de marcar el tiempo y, por tanto, responsable de indicar el inicio de cada uno de los actos litúrgicos.

INICIACIÓN. En los cultos mistéricos la iniciación es, sin duda, el rito más característico y por ello en ocasiones se han denominado religiones iniciáticas. Los ritos iniciáticos son diferentes en cada religión, pero tienen en común la cualidad de señalar un momento de tránsito, desde una situación previa a otra en la que el «mista» (= iniciando), tras superar las pruebas a las que es sometido, se convierte en miembro de la asociación religiosa correspondiente. El contenido de la pruebas iniciáticas suele ser secreto y está sometido al precepto del silencio, lo que incrementa el carácter mistérico de esos ritos. El proceso iniciático suele constar, primero, de una parte preparatoria teórica, una auténtica catequesis en la que se enseña al iniciando los misterios o contenidos secretos de la religión que lo conducen al «conocimiento» de la divinidad; después, es sometido a pruebas físicas, como ayunos y abstinencias, otros castigos corporales que lo predisponen a experimentar el trance místico mediante el cual accede a lo divino. El rito de paso acaba frecuentemente en un banquete ritual por medio del cual se manifiesta la aceptación del nuevo miembro en el grupo de escogidos.

ISISMO. Conjunto de creencias y rituales que configuran la religión de Isis en su fisonomía grecorromana, denominada también de modo más genérico como cultos nilóticos.

LARARIO. Armarito, nicho u hornacina situado a la entrada de las casas romanas que alberga las estatuillas de los dioses protectores de la familia, los lares y los penates, así como de los antepasados que reciben culto, o de las divinidades a las que se profesa una devoción específica en cada familia.

LAVATIO. Rito por el que se lava la estatua de una divinidad, como Cibeles en el arroyo Almo a su llegada a Roma. Tiene como objetivo la purificación de las máculas que por cualquier circunstancia hubieran podido mancharla.

LECTISTERNIO. Banquete sagrado en el que una divinidad era invitada como comensal y se le preparaba un espacio en el triclinio. Era habitual en el culto de Cibeles.

LUDI MEGALENSES. Son los juegos organizados en honor de la *Megalé Méter*, la *Magna Mater* de los romanos, es decir, Cibeles. Originalmente se celebraban el 4 de abril, para conmemorar su llegada a Roma, pero es probable que con posterioridad los festejos se prolongaran hasta el 10 del mismo mes.

METEMPSÍCOSIS. Creencia en la reencarnación de las almas. Su advenimiento a una nueva vida estaría en dependencia de la calidad moral desarrollada en la vida anterior, de manera que cabe una mejora o degradación de la calidad del cuerpo en el que se reencarna el alma. Evidentemente constituye una eficaz estrategia para el control del comportamiento individual.

METRÓACO. Relativo al culto de la *Méter*, es decir, de la *Magna Mater*, Cibeles.

MISTA. Individuo normalmente escogido por la divinidad para ser iniciado en sus misterios. Es el término griego equivalente a iniciando, es decir, el catecúmeno que sigue las instrucciones de su director espiritual, el mistagogo.

MISTAGOGO. Es el director espiritual del mista; es decir, el catequista del iniciando en un culto mistérico.

MITRAÍSMO. Conjunto de creencias y rituales propios del culto de Mitra. La religión del dios persa Mitra tal y como se desarrolla en el Imperio romano.

MITREO. Santuario del culto del dios Mitra. Las peculiaridades del culto exigen que el espacio sacro del mitraísmo semeje una gruta, en la que se produjo el sacrificio cósmico del toro. El mitreo es en consecuencia una representación del universo en la que se reitera el sacrificio salvífico de la humanidad.

MOIRA. Personificación griega del destino. Cada individuo tiene su propia «moira», es decir, un tiempo de vida imposible de modificar. El término latino que designa a las moiras es «parcas». Se personifican en forma de hilanderas, pues controlan el hilo de la vida.

NAVIGIUM ISIDIS. La singladura de Isis es una fiesta muy celebrada en la que se hace la ofrenda de una embarcación a la diosa protectora de la navegación para iniciar oficialmente la estación náutica.

ORNATRICES. Empleadas del culto de Isis encargadas de engalanar la estatua de la diosa para su exhibición en público.

PSICOPOMPO. Se dice de la deidad tutelar del alma en el recorrido después de la muerte. Es la divinidad conductora de las almas hasta su morada definitiva. La importancia de la salvación en los cultos mistéricos es tan extraordinaria que el recorrido del alma hubo de ser fuente de profunda preocupación, como se aprecia en el mitraísmo.

RELIGIÓN POLIADA. Dícese de la religión propia de la polis, es decir, el conjunto de dioses, fiestas y rituales que conforman el panorama religioso de las ciudades estado y que se manifiesta incompetente para funcionar como supraestructura ideológica en un contexto superior al de la polis, como es el Imperio romano. La expresión ritual propia de la religión poliada es el sacrificio evergético, es decir, el sacrificio de un animal costeado por un acaudalado para beneficio de la totalidad de la población, con lo que se sanciona la «teodicea de la buena fortuna», o lo que es lo mismo la sanción divina del bienestar de los escogidos.

SERAPEO. Santuario dedicado al dios egicio-helenístico Serapis.

SIMPOSIASTA. Relacionado con el simposio o banquete ritual aristocrático heleno.

SODALITATES. Agrupaciones aristocráticas que durante las fiestas de Cibeles organizaban banquetes rituales para estrechar los lazos del grupo. Se denominan *mutitationes* las celebraciones que llevaban a cabo, por su carácter cambiante. Es decir, se celebraban en lugares diferentes no sólo como medio de cohesión, sino como recuerdo de las vicisitudes sufridas por la diosa hasta su instalación en el santuario del Palatino. Se trata asimismo de una expresión del poderío evergético de la aristocracia, frente a los *thiasoi* griegos de composición muchó más popular.

TAUROBOLIO. Es el sacrificio de un toro (la hecatombe es el sacrificio de cien). Originalmente no es específico del culto a Cibeles, pero en las reformas llevadas a cabo por Antonino Pío este sacrificio se convierte en la piedra angular del cibelismo. Al parecer, gracias a su celebración los fieles alcanzaban una especie de renacimiento que renovaban cada cierto tiempo. Según Prudencio la sangre del toro servía para celebrar un auténtico bautismo de sangre.

TAUROCTONÍA. Es la acción mediante la cual Mitra da muerte al toro para generar toda la vida. Paradójicamente, no tenemos confirmación de que en el mitraísmo hubiera taurobolios, que sí existían en otros cultos distintos al de Cibeles. La tauroctonía es el tema central en la concepción cósmica del mitraísmo, aunque no es comprensible en su totalidad para los estudiosos modernos, pues el silencio de las fuentes resulta demasiado persistente.

ABREVIATURAS

Se recogen aquí únicamente las abreviaturas de libros, colecciones o series más frecuentes para comodidad del lector no habituado a ellas. Las abreviaturas correspondientes a las revistas especializadas siguen por lo general las normas convenidas en *l'Année Philologique*, lo que evita reiterar aquí su desarrollo. Por lo que respecta a las abreviaturas de títulos he procurado que la primera entrada en nota de cualquier obra tenga la ficha bibliográfica completa; después se ha acortado la referencia respetando las palabras identificadoras del título para que pueda ser reconocido por el lector. No obstante, como a continuación recojo la bibliografía empleada, cualquier título puede ser completado allí por quien requiera ahondar más en el conocimiento.

ANRW — *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Homenaje a J. Vogt editado por Temporini en Berlín y Nueva York.
CCCA — M. J. Vermaseren, ed., *Corpus Cultus Cibelae Attidisque*, Leiden, 1978.
CIL — *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlín, 1863 ss.
CIMRM — M. J. Vermaseren, ed., *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, 2 vols., La Haya, 1956-1960.
EPRO — Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain (serie editada por E. J. Brill en Leiden).
IG — *Inscriptiones Graecae* (Berlín, 1873 ss.).
ILS — H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, 3 vols., Berlín, 1962 (3.ª edición).
OGIS — W. Dittemberger, ed., *Orientis Graecae Inscriptiones Selectae*, 2 vols., Leipzig, 1903-1905.
PW = RE
RE — Pauly-Wissowa, *Real-Enciclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1894 ss.
RGRW — Religions of the Graeco-Roman World (continuación de la serie EPRO).
SIRIS — L. Vidman, ed., *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, Religiongeschitliche Versuche und Vorarbeiten XXVIII, Berlín, 1969.
TMMM — F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra. 1. Introduction. 2. Textes et monuments*, Bruselas, 1896-1899.

ÍNDICE DE INSCRIPCIONES, PAPIROS Y MONUMENTOS

ÍNDICE DE FIGURAS

Al margen de las tres primeras figuras (véanse las páginas correspondientes) y de las 39, 40, 41, 69 (bocetos del autor), el resto se ha tomado de tres fuentes: Manfred Clauss, *Mithras Kult und Mysterien*, Beck, Múnich, 1990; Reinhold Merkelbach, *Iris regina-Zeus Sarapis*, Teubner, Stuttgart y Leipzig, 1995; M. J. Wermaseren, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, Thames & Hudson, Londres, 1977.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE

οὐ χλεύη τὰ μυστήρια;

¿No son de risa los misterios?

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA,
Protréptico II, 15, 3

Este libro, publicado por EDITORIAL CRÍTICA,
se acabó de imprimir en los talleres
de A & M Gràfic, el 26 de marzo de 2001